

Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia i Història

Grau d'Història

NAIXEMENT, VIDA I (NO) MORT DE LES BRUIXES

Jan Vilanova Claudín

Treball Final de Grau

Tutor: Dr. Valentí Gual Vilà

Curs acadèmic 2017-2018

A faith is not acquired; it grows like a tree. Its crown points to the sky; its roots grow downward into the past and are nourished by the dark sap of the ancestral humus.

A. Koestler. *The God that failed*

RESUM

Aquest treball gira al voltant de la figura de la bruixa. Una criatura que, no s'ha d'oblidar, va *començar a existir* a inicis del segle XV, no abans. Es tracta, doncs, d'un moment apassionant perquè s'assisteix a la transformació de la cosmovisió d'una societat.

A partir de la recerca bibliogràfica de destacats autors, amb una atenció especial a Catalunya, aquestes pàgines pretenen ser un viatge a través dels segles per intentar entendre aquest procés de portar a la vida un ésser fantàstic.

Les dinàmiques comunitàries i l'aspecte psicològic són els factors que van permetre, en gran mesura, que la bruixa i la seva cacera pervisquessin tant de temps i quedessin gravades d'una forma singular en l'imaginari col·lectiu. Sense oblidar, per altra part, l'aspecte humà que s'amagava darrera d'aquelles persones acusades de ser bruixes.

En el fons d'aquest escrit, però, rau una altra inquietud que té a veure amb els límits del l'ofici de l'historiador: quan analitzem un fenomen que passa necessàriament per la comprensió del món a través d'una altra mentalitat, tan allunyada de la nostra, d'una altra cosmovisió, és possible, en darrera instància, arribar a comprendre allò que estudiem?

Paraules clau: bruixeria, cacera de bruixes, mentalitats, màgia, comunitat.

SUMARI

Introducció

Un exorcisme al segle XX	6
Descobrint la bruixa	8
D'allò cridaner a la realitat trista	9
A la recerca del títol	10

El naixement

Per què neixen les bruixes?	13
Victòria definitiva contra el paganisme i escolàstica	14
La por al complot	15
L'aparició de la medicina oficial	16
No van existir les bruixes abans de les bruixes?	17
La possessió <i>necessària</i>	18
Quan les fronteres de la realitat es desplacen	21

La vida

Consideracions respecte la bruixa	24
El retrat tipus de l'acusada	26
Gènere i bruixeria	27
La comunitat	29
Quan l'ideal falla	30
Fama i rumor	31
La culpa	32
La projecció	33
Canvis en el sistema judicial	34
Ara bé, tothom creu en elles?	37

La (no) mort

L'aparició de l'escèptic	39
La por al desequilibri	41
Realment van morir?	42
Pervivències i transformacions	43

Conclusions

Les veus silenciades	45
Les connexions	46
Els límits	47
Els silencis de la història	48

Bibliografia

Bibliografia	50
--------------	----

Annexos

Annex 1. Cronologia	53
Annex 2. Figures mitològiques antecedents	58
Annex 3. L'estereotip i els seus poders	59

INTRODUCCIÓ

UN EXORCISME AL SEGLE XX

L'any 2005 s'estrenava amb molt d'èxit una pel·lícula de terror titulada *The Exorcism of Emily Rose*. La història es basava en fets reals i explicava el cas d'una jove que, tot just entrar a la universitat, patia una sèrie d'atacs inexplicables que eren interpretats com una possessió demoníaca. Els elements necessaris per a la construcció d'un film de terror convencional estaven sobre la taula.

Per algú interessat no és difícil d'obtenir informació sobre el cas real en què es va basar la pel·lícula. Es tracta de la història d'Anneliese Michel, una noia alemanya que l'any 1969 començava a patir un seguit d'episodis que els metges van diagnosticar com epilèpsia. La noia va ser ingressada en un hospital psiquiàtric; a partir d'aleshores comença una existència difícil, amb diferents diagnòstics, medicacions i quadres depressius. Sembla que no van trobar la solució als seus problemes. Malgrat tot, va aconseguir matricular-se a la universitat, però els atacs van anar en augment i l'any 1973 afirmava sentir veus i patia intolerància absoluta davant la presència d'objectes religiosos. Per contextualitzar millor el cas, cal saber que Anneliese pertanyia a una família catòlica molt rigorosa i que ella era molt devota.

No va ser fins el 1975 que l'Església va acceptar practicar-li un exorcisme, a la llum de les diferents proves que s'havien anat acumulant i dels precés de la mateixa noia, així com dels seus pares.

Anneliese moria el juliol de 1976 sense que haguessin aconseguit alliberar-la del seu mal. En concret, sis dimonis habitaven en ella, segons les seves pròpies paraules.

El que resulta especialment interessant del cas és que tant els pares com els dos capellans que van practicar l'exorcisme van ser acusats d'assassinat i condemnats per un tribunal. La causa de la mort, segons l'autòpsia, era clara: desnutrició i deshidratació.

Si es fa una ràpida cerca per internet, es pot accedir a fotografies del cas on s'observen els efectes devastadors d'aquell procés de diversos anys que va conduir a la mort d'Anneliese. També es poden escoltar les suposades gravacions que es van fer en algunes de les sessions d'exorcisme practicades.

Però, per què començar a parlar d'un exorcisme del segle XX en un treball sobre bruixeria¹? Perquè en el cas d'Anneliese i la seva pel·lícula ressonen algunes de les qüestions que afecten el present escrit.

En primer lloc, davant d'uns fets determinats, es plantegen dues visions absolutament oposades quant a la seva interpretació i, en conseqüència, vivència. Per tant, d'aquesta interpretació se'n deriva una ordenació de la realitat radicalment diferent: la causa d'aquell patiment passa de ser una lesió epilèptica al lòbul temporal a una possessió demoníaca causada per sis dimonis diferents. Les implicacions de tot plegat no són menors: tant per als uns com per als altres, aquesta interpretació dels fets és *real*; configura la seva visió de la vida i el seu dia a dia.

En segon lloc, existeix una altra raó de pes per esmentar el cas de la noia alemanya. És raonable convenir que *The Exorcism of Emily Rose* és un artefacte narratiu pensat per generar emocions a l'espectador; força gent, a més, estaria d'acord en afirmar que es tracta d'un film menor, poc interessant i previsible.

Ara bé, en el meu cas, tot i compartir aquestes consideracions, em va fer por.

I aquesta por ha estat el motor per iniciar aquest projecte.

Aquestes consideracions deliberadament personals responen a dos factors. Primerament, perquè intento indagar sobre els motius que em van fer sentir atret per la figura de la bruixa i, segonament, perquè al parlar de bruixes, cal tenir en compte la por: la bruixa és un ésser que neix des de la por de tota una comunitat i es construeix en relació a aquesta, convertint-se en un mirall *invertit* de la societat que la inventa. Per tant, existeixen una sèrie de forces culturals i psicològiques poderoses que cal intentar copsar si volem apropar-nos-hi.

En conseqüència, que el primer pas fos a nivell personal semblava pertinent.

A aquesta primera reacció davant la pel·lícula, en va seguir una segona més reflexiva, racional, sobre el motius d'aquesta connexió entre la història d'Anneliese i la idea d'escriure sobre bruixes.

Carlo Ginzburg (2010, 414) s'interrogava sobre el seu interès per les bruixes i afirmava que eren els contes fantàstics que havia escoltat de nen, els que l'havien

¹ En realitat, la possessió no està tan allunyada de la bruixeria; algunes bruixes eren acusades de causar-la. En el cas català, però, no són habituals (Castell, 2014a, 234).

empès a endinsar-se en aquest univers. Existeix, per tant, tot un substrat cultural i històric –personal i col·lectiu– que ens arriba i ens connecta amb aquestes històries d’una forma particular. En realitat, molt possiblement es pot parlar d’una memòria de les bruixes. És a dir, un relat, que ens ha estat transmès, de generació en generació, de forma més o menys conscient².

És des d’aquesta perspectiva que el treball pretén apropar-se a les bruixes, a partir d’una mirada crítica a la seva figura, aparició i a les dinàmiques que se’n deriven. Però sense emetre un judici que resoldria ràpidament la qüestió afirmant que tot aquest univers només és un constructe de supersticions. Cal admetre, de fet, que per a la majoria de nosaltres, més enllà del nostre grau d’escepticisme, l’evocació del món de les bruixes ens endinsa a territoris inquietants i, per tant, suggeridors.

DESCOBRINT LA BRUIXA

A un nivell més acadèmic, es pot afirmar que l’estudi de la bruixa i el seu univers permet explorar determinades qüestions de gran interès.

En primer lloc, si la bruixa i el seu univers són essencialment una inversió d’allò acceptat –una anti-societat on s’hi projecten els terrors de la comunitat–, estudiar-la ens ajuda a conèixer les comunitats on van veure la llum.

En segon lloc, perquè no només ens endinsa de ple a una cosmovisió diferent, sinó que el moment del naixement de les bruixes revela un xoc de cosmovisions provocat, en gran mesura, per la victòria, es podria dir que definitiva, del cristianisme sobre el paganisme arreu d’Europa.

En tercer lloc, la bruixa presenta un cas interessant de mixtura entre cultura popular i cultura d’elit, les quals s’entrecreuen en diverses fases durant la seva gestació³ i naixement. Posteriorment, quan l’escepticisme vagi guanyant la partida entre les classes dominants, totes les creences sobre bruixeria –també les d’origen culte– seran desplaçades amb menyspreu a la categoria de supersticions populars. Resulta interessant, per tant, per entendre les dinàmiques de poder entre els diferents estrats culturals.

² De fet, segurament, vàries memòries, però la qüestió de la memòria escapa de l’abast d’aquest text.

³ Moment en el qual els escrits de teòlegs i pensadors seran decisius.

En quart lloc, les obres de referència sobre la qüestió sempre adverteixen de la complexitat de la casuística per entendre l'aparició de la bruixa⁴. Quan es llegeix sobre determinats aspectes, és evident que les respostes donades no són fàcils i tot sovint estan marcades per la provisionalitat. A tall d'exemple, les condicions perquè es produeixi una cacera a una regió no serveixen per explicar-la en d'altres. Es tracta, per tant, d'un estudi interessant per conèixer les particularitats de cada territori.

Finalment, en cinquè lloc, l'aparició de la bruixa ens parla d'un tema apassionant i complex: les tensions contínues que habiten a la frontera d'allò imaginari i allò real. Amb el naixement de la bruixa assistim a un moment de la història on aquesta frontera es desplaça, acollint al món d'allò real una figura que, fins aleshores, s'havia interpretat, en el pitjor dels casos, com una il·lusió inspirada pel dimoni. Entrar en el camp de les mentalitats, en el context de l'edat mitjana i els inicis de la modernitat, implica entendre –o intentar-ho, en tot cas– que allò imaginari forma part de la realitat (Pastoureau, 2006, 19)⁵.

D'ALLÒ CRIDANER A LA REALITAT TRISTA

Per tant, el que aquest treball proposa és recórrer un camí, des d'aquestes primeres idees i imatges que m'han portat a interessar-me per la bruixa, fins a intentar entendre la seva aparició i existència. Perquè no s'ha de prendre a la lleugera les immenses implicacions que té aquest concepte: *passar a existir*. Cal recordar-ho: a partir d'un moment, a inicis del segle XV aproximadament, una criatura que mai havia existit va esdevenir real i, encara més important, va començar a interactuar amb la realitat on havia vist la llum.

Aleshores, en el moment en què la bruixa passa a ser real, quines implicacions té en el dia a dia de la gent? Què podia suposar saber que a la teva comunitat habitava un ésser maligne, font de les desgràcies de tots, i que, a més, no podia ser distingit dels altres?

⁴ En relació als principals corrents d'interpretació sobre la qüestió, es pot llegir un bon resum a Alcoberro (2004, 216-221).

⁵ Aquest llibre de Michel Pastoureau tracta específicament del símbol medieval, però és absolutament recomanable per intentar copsar la mentalitat medieval i les dificultats amb què s'enfronta l'historiador davant la mateixa.

Aquestes preguntes finalment ens apropen als elements necessaris perquè la persecució de les bruixes fos possible: la fama i el rumor dins les comunitats; tan senzill i tan devastador com això. És en aquest punt on aquell univers d'aplecs i dimonis, sorgits en el si de les grans discussions demonològiques, s'endinsa i es nodreix de les capes més prosaiques de la realitat per arribar a la materialització de les acusacions.

Des d'aquesta perspectiva, si se sap llegir bé el rastre documental que els processos ens han deixat, la bruixa i el seu món són també una porta d'accés a la vida ordinària d'aquella gent.

Finalment, a la llum d'aquestes consideracions, sorgeix una altra ressonància amb el cas d'Anneliese: darrera una història de terror, que pot resultar fascinant, amb totes les reflexions acadèmiques que s'hi puguin derivar –i que ens atrau i ens fa por alhora–, s'amaga una realitat molt senzilla; trista, de dolor, de mort i d'incomprensió, d'unes persones que la van viure i la van patir, més enllà de si entenien allò com l'obra del dimoni o un problema greu de salut.

Sembla, aquesta, una perspectiva interpretativa interessant per intentar entendre la bruixa i el seu univers.

A LA RECERCA DEL TÍTOL

Quin és l'objecte d'estudi del present escrit?

Encara que sembli xocant, aquesta pregunta ha presidit bona part del procés de redacció d'aquest text: les bruixes, la bruixeria o la cacera de bruixes? Constantment, en les reflexions i apunts inicials, aquestes paraules apareixien sense un criteri aparentment massa clar.

Ara puc afirmar que aquestes pàgines pretenen, en tot cas, una aproximació a la figura de la bruixa. És aquest ésser, amb els seus atributs, el seu substrat cultural i, especialment –tot i que pugui semblar paradoxal–, la seva humanitat, el protagonista d'aquest projecte.

Un cop aclarida aquesta premissa, van aparèixer, quasi al mateix temps, el títol i una primera idea d'estructura que per fi delimitava un camp d'estudi tan immens: naixement, vida i (no) mort de la bruixa.

Durant la lectura de llibres i articles planava amb força un altre dubte: què pot aportar el present escrit, amb l'espai de què es disposa, que no s'hagi dit ja? Conscient d'això, aquest document es planteja com un espai de reflexió i també de síntesi. És especialment important el segon aspecte, perquè un dels reptes que han sorgit en el moment de la recerca bibliogràfica ha estat comprendre i donar forma a la complexitat i la quantitat d'informació, tant a nivell cronològic (per entendre el naixement de la bruixa), com a nivell conceptual (quant als diferents components culturals i històrics que acaben configurant l'estereotip de bruixa).

Aquest motiu explica l'elaboració de tres quadres: un cronològic i dos conceptuals. El primer recull tota una sèrie de dates, que s'estenen des d'abans del segle X fins al XV, per conèixer alguns moments claus per a l'aparició de la bruixa. Els altres dos fan referència als diferents elements que configuren l'estereotip de bruixa; des de les mitologies d'on beu, fins als poders que se li atribueixen. Així, aquesta síntesi ordena tota la informació rellevant sobre la qüestió recopilada al llarg d'aquesta recerca bibliogràfica.

En definitiva, aquest treball pretén servir com a resum, necessàriament limitat i personal, sobre aspectes fonamentals per entendre el procés d'aparició de la bruixa i també, i no menys important, el de la seva pervivència al llarg del temps⁶.

Abasta, doncs, un marc temporal i conceptual molt ampli. Possiblement es tracta d'una empresa ambiciosa, arriscada, però que valia la pena intentar, tot esperant que aquest viatge, en el temps i en el tema, permeti traçar un camí que dibuixi un paisatge històric, carregat d'humanitat –amb les seves llums i ombres–, que ens ajudi a entendre algunes de les parts més complexes d'aquest episodi històric.

Per acabar, sóc conscient, també, d'una altra peculiaritat d'aquestes pàgines: l'aparició puntual de la primera persona. Considero, però, que aquesta elecció està en concordança amb els propòsits bàsics d'aquesta recerca, esmentats més amunt. Perquè aquest és un projecte que, més enllà d'un tema tan apassionant com la bruixa, vol reflexionar també sobre l'ofici de l'historiador.

Ja fa bastant anys, Marc Bloch va posar l'accent en l'observador, considerant-lo tan important com allò observat. Per tant, en el cas de la bruixa, tractant-se a més d'un

⁶ Per un estat de la qüestió exhaustiu i actual, veure la tesi de Pau Castell (2014a, 21-28).

ésser capaç d'absorbir tantes projeccions, també les de l'historiador, m'ha semblat oportú afrontar el treball des d'aquesta escala íntima.

En el fons d'aquest escrit, doncs, rau una inquietud que té a veure amb els límits de l'ofici de l'historiador: quan analitzem un fenomen que passa necessàriament per la comprensió del món a través d'una altra mentalitat tan allunyada de la nostra, d'una altra cosmovisió, és possible, en darrera instància, arribar a comprendre allò que estudiem?

EL NAIXEMENT

PER QUÈ NEIXEN LES BRUIXES?

Aquesta és una pregunta senzilla i, en canvi, les respostes donades són múltiples, fins i tot contradictòries, sense que per aquest motiu moltes deixin de tenir part de raó. Potser seria interessant respondre amb una altra pregunta: per què aquella societat, en un moment donat, va tenir la necessitat de donar a llum les bruixes?

És força conegut per tothom que les bruixes van funcionar com a boc expiatori, tal i com ha succeït amb d'altres grups humans al llarg de la història. Això ens podria indicar que, per tant, esdevenen reals en un període de crisi. Crida l'atenció, però, que s'estengui la seva cacera i, per tant, la seva existència, al llarg de tres segles⁷.

Des d'aquesta perspectiva, seria raonable suposar que ens trobem, per tant, en un cicle de crisi no només entès com a moment de calamitats⁸, sinó de *canvis*. En efecte, a Europa, el període que comprèn la baixa edat mitjana i gran part de l'època moderna és un temps de transformació econòmica, social i política de llarg abast i de repercussions profundes. A risc de simplificar en excés, però per donar una idea del canvi que es produirà a gran escala, es tracta d'un lapse en què es passa del feudalisme a un nou paradigma marcat pel naixement de l'estat-nació i el nou sistema industrial i capitalista⁹.

El món que veu néixer les bruixes és un món basat en un ordre fix del cosmos, on l'ordre establert de les coses i la seva immutabilitat són percebuts com a quelcom natural, que respon a un disseny superior, el de Déu. Transgredir-lo, per tant, és un acte de violència (Pastoureau, 2006, 20). I aquesta lectura de la realitat afecta tots els seus àmbits: des de l'estructura social i política fins al dia a dia de les persones.

Robin Briggs utilitza una metàfora excel·lent per referir-se a la bruixa en relació a la societat que la veu néixer: és un *forat*, “un espai transaccional ric en possibilitats”¹⁰ (1996, 354). Tant en ella com en els seus crims, construïts a partir d'un forat que tot

⁷ Entenent, però, la intensitat de la persecució com a quelcom variable: s'ha parlat del model endèmic (una intensitat de casos baixa, però persistent al llarg dels anys) i del model epidèmic (caceres d'alta intensitat, amb més execucions, però sovint limitades en el temps).

⁸ Centrant-nos només en època moderna, a un nivell general, l'escenari ja és prou eloqüent: augment de població, mala climatologia, períodes d'inflació elevats, rebel·lions camperoles i guerres civils i de religió, amb la destrucció de la unitat de la cristiandat (Levack, 1995, 203).

⁹ Brian Levack parla del “malestar de la societat” (1995, 206) i seria conseqüència precisament de tres elements no menors: canvis a nivell religiós, social i econòmic.

¹⁰ La traducció és pròpia (n. de l'a.).

ho absorbeix, s'hi projecten, per un cantó, una sèrie de pors, anhels i fantasies i, per l'altre, tot un seguit de desgràcies que marquen la vida precària de les persones d'aquell temps.

La idea de la *necessitat d'existir* no es pot deslligar d'una sèrie de fets, ocorreguts en el curs de diversos segles, que van contribuir a la construcció d'aquells forats. Tots ells conformen una conjunció d'elements comparable a una tempesta perfecta, que culminarà amb l'existència i persecució de la bruixa al llarg de més de tres-cents anys.

VICTÒRIA DEFINITIVA CONTRA EL PAGANISME I ESCOLÀSTICA

La pràctica de màgia benèfica i malèfica des de temps antics era una realitat entre la població: es vivia amb normalitat, era una part més del seu dia a dia. De fet, les visites pastorals dels segles XIII i XIV a Catalunya recullen episodis d'aquest tipus. Fins i tot, està documentat el cas d'un mossèn que practicava aquest tipus de sabers (Castell, 2013, 235).

Les diverses formes de màgia provenien de diferents tradicions paganes i, per tant, eren considerades supersticions per part de l'Església. Si bé durant molts segles aquestes pràctiques havien conviscut amb el cristianisme, al llarg dels darrers segles medievals creix la voluntat de perseguir-les i eradicar-les.

Segons Julio Caro Baroja (1990, 98-99) aquest canvi d'actitud es deu a la quasi definitiva implantació del cristianisme, fins i tot a les zones més remotes d'Europa. Mentre el paganisme va tenir encara un cert poder social, l'Església, en general, va mantenir una relació de tolerància cap aquelles pràctiques. És molt important tenir present aquest canvi d'actitud per entendre com, ja al segle XIV, tot tipus de màgia serà vista com una expressió malèfica i, el que és més greu, lligada a la demonolatria i l'heretgia.

Aquests dos últims aspectes, demonolatria i heretgia, són fonamentals per entendre –i construir– la bruixa¹¹. La seva aparició, com a element d'estudi i preocupació entre les elits, és un dels altres canvis fonamentals, indestruïble del sorgiment d'un corrent de pensament: l'escolàstica.

¹¹ Si es vol aprofundir en l'aspecte demonolàtric de la bruixa, veure Stephens (2002).

Si antigament la realitat del món i tot el que hi succeïa s'entenia com una manifestació de la voluntat i l'acció de Déu, l'escolàstica i l'aportació intel·lectual de Sant Tomàs d'Aquino canvien el paradigma: el diable, a l'igual que Déu, pot actuar en la realitat. Per a Levack (1995, 61), al llarg del segle XV, el dimoni passa de ser l'antítesi de Crist a ser l'antítesi de Déu i, com a conseqüència, pot tenir seguidors i ser adorat.

Però les implicacions d'aquest canvi no acaben aquí. Que el diable augmenti el seu poder al món provoca gran preocupació entre les elits. Aconseguir establir fins a on arriba la capacitat d'interacció dels dimonis amb la realitat esdevé essencial. Vist des d'avui pot semblar una obsessió; però no s'ha d'oblidar que per a aquella gent es tractava d'un enemic terrible, poderós i real.

Possiblement, neix aquí, en gran mesura, l'interès de les classes cultes pels aplecs¹² de bruixes. És on s'hi produeix la interacció amb el dimoni, la màxima expressió de la qual són les relacions sexuals que homes i dones hi mantenen.

Amb el temps, es considerarà que tota pràctica màgica és una manifestació d'heretgia. Sumat a això, els escolàstics introdueixen el component de pacte diabòlic com el motiu principal de l'heretgia (Levack, 1996, 64-65). Això serà un pas decisiu que condemnarà tot tipus de màgia, des de la culta¹³ al simple *maleficium*, practicat pels camperols.

Curiosament, o potser no tant, quan la força de les sospites es dirigeixi cada cop més contra la pagesia i la seva màgia, canviarà la naturalesa del pacte i el mag passarà de ser senyor a ser servent del dimoni. Però no només això. Amb el temps, aquesta figura patirà un altre canvi significatiu: de ser un home passarà a ser una dona.

Així doncs, de senyor a serventa.

LA POR AL COMLOT

La preocupació cap al dimoni apareix de la mà d'un altre temor: la por al complot. Una percepció compartida entre les elits considera que certes forces operen, de forma més o menys oculta, per enderrocar la cristiandat i, en definitiva, l'ordre natural de les

¹² En alguns indrets, conegut com aquelarre. En d'altres, se'l coneix amb el nom de sàbat o *synagogue*, en una clara referència difamatòria cap els jueus.

¹³ Lligada a la nigromància i a grans tractats sobre pràctiques màgiques complexes.

coses. Aquesta preocupació neix, en gran mesura, per l'aparició de les diferents heretgies que van marcant els darrers segles medievals.

Aquests corrents alternatius, tot i que acabin sent esclafats, posen de relleu una tensió general, a voltes inconscient, que emergeix d'una forma cada cop més evident: una crisi sobre la religiositat, causada, en part, per una relaxació de les formes en la pràctica personal, notablement entre les jerarquies de l'Església. Tots aquests moviments, que seran considerats herètics, advoquen, en definitiva, per un retorn a formes més pures i rigoristes de vida religiosa.

La idea de càstig, entès com la conseqüència de ser mal cristià, s'anirà estenent entre la població, gràcies a la tasca, entre d'altres, dels predicadors. I quin càstig millor que un grup de persones conxorxades amb el mateix diable?

Però aquest temor cap a un complot, essència del mal, organitzat i poderós, ens indica un cert estat anímic imperant en aquelles societats. Què podia estar causant aquella por? La resposta es troba, segurament, en els diferents canvis que s'anaven operant en aquell món, en transició, cap a la modernitat. Un món, no s'ha d'oblidar, que creia en la immutabilitat com una part fonamental de la seva naturalesa i bon funcionament. El conflicte, per tant, era indefugible.

L'APARICIÓ DE LA MEDICINA OFICIAL

Una altra transformació que es viurà, entre els segles XIII i XV, serà la progressiva aparició de la medicina oficial, amb els metges provinents de les universitats, i la defensa dels apotecaris dels seus interessos gremials. El camp que ocupen aquestes figures era dominat fins aleshores per un conjunt de persones que practicaven i transmetien, de generació en generació, una sèrie de sabers atàvics relatius a molts aspectes de la vida de la gent. És donava el fet que la gran majoria d'aquelles persones eren dones.

Fins llavors, per tant, les fronteres entre màgia i medicina havien estat molt difuses. El menyspreu envers aquestes pràctiques tradicionals té dues lectures interessants, que sorgeixen constantment al voltant de la bruixa i el seu univers: és un atac cap a una esfera de poder social lligat a la dona i el desprestigi cap a tot allò relacionat amb les formes de saber populars.

NO VAN EXISTIR BRUIXES ABANS DE LES BRUIXES?

Des de la nostra visió, marcada pel relat que ens ha arribat i la presència de l'estereotip de la bruixa en els nostres contes, llibres, pel·lícules, etc. ens pot resultar difícil d'imaginar un món on aquests éssers no existissin. Tanmateix, així va ser. Per tant, s'ha d'aprofundir en la idea de *trànsit*; el pas a una nova cosmovisió que dona a llum i integra a les bruixes gràcies a un substrat anterior, ric en figures femenines, sovint malèfiques i lligades a la nit¹⁴.

Si entenem les bruixes com el producte, entre d'altres coses, d'un constructe –de fet, d'una suma de tradicions mitològiques, algunes d'elles atàviques– aleshores sembla oportú rastrejar en una sèrie de figures mítiques que conformen el seu antecedent directe.

Pau Castell ha definit de forma molt clara la idea general que cal tenir: la bruixa “parteix d'un complex mític de tradició antiga: l'entrada a les cases amb les portes tancades, les laceracions, cruiximent o robatori d'infants durant la nit, les aparicions nocturnes per ofegar o oprimir els dorments i el saqueig de cellers i rebosts de les cases” (2011, 119).

Si hom observa l'annex 2 del present treball, una primera característica es fa evident: la majoria són figures femenines. Ara bé, és interessant diferenciar-les segons la seva naturalesa, és a dir, si són benèfiques, malèfiques o ambivalents. És necessari apuntar que les que formen part del primer grup, com les *bones dones*, al llarg dels segles, aniran patint una transformació fins a ser considerades malèfiques. Les figures ambivalents¹⁵, altre cop, aniran adquirint una connotació marcadament negativa amb el pas del temps.

Ara bé, per què esdevenen malèfiques? Potser seria més pertinent preguntar-se: qui les fa ser malèfiques?

En gran mesura, existeix una raó senzilla al darrere: l'associació de figures paganes amb el dimoni ambiciona potenciar la conversió cap al cristianisme. Tan és així que,

¹⁴ Caro Baroja (1990, 36) fa un recorregut a través de diferents societats, des de l'antiguitat fins els pobles germànics, on apareix l'associació, constant, entre dona, lluna, nit i mal. Una idea lligada al concepte de dualitat, en el qual, si la llum i el sol representen la vida i la masculinitat, la feminitat s'associa a la nit, quasi sempre lligada a la idea del mal i, per tant, de la mort.

¹⁵ És el cas, per exemple, de Diana, deessa d'origen clàssic que arriba a l'edat mitjana a través de figures femenines lligades a la fertilitat que compleixen un rol similar (Levack, 1995, 72). Aquestes figures, però, sovint tenen el seu oposat, com el cas de Holda i Unholda, la qual cosa indica el caràcter potencialment perillós d'aquests esperits o deïtats si no han estat satisfetes.

al llarg dels segles medievals, el diable anirà adquirint trets de déus pagans: formes semi-animals, banyes o nuesa (Levack, 1995, 56-57).

Es tracta d'un procés llarg en el temps on primer els pensadors i després els inquisidors juguen un paper fonamental. I la prova d'això es troba en els processos conservats arreu d'Europa, on es constata, progressivament, un xoc de cosmovisions. Aquest xoc estarà protagonitzat per la veu dels acusadors contra els acusats. Durant un temps, però, hi haurà una discussió viva i real sobre la naturalesa d'aquestes criatures i de les persones que diuen acompanyar-les. Perquè convé recordar que certa gent creia que vivia aquella altra realitat, acompanyant comitives d'esperits nocturns, com una part més de la seva existència. Per d'altres, en especial les jerarquies eclesiàstiques i els seus pensadors, aquelles experiències nocturnes eren il·lusions inspirades pel diable.

Retornant als referents mitològics, quant a les figures marcadament malèfiques, com, per exemple, les làmies, és interessant fixar-se en un detall: les seves accions giren sempre al voltant de l'infanticidi caníbal. Aquest és un detall important pel fet que es repeteix constantment al llarg del temps i arreu del món: l'assassinat d'infants és un dels grans tabús de la humanitat. Aquest fet també ens indica que, fins i tot en societats on la mort era més present que a l'actualitat, i on la religió podia oferir una resposta al dolor de la pèrdua, aquest tipus de desgràcies tenien una significació especial.

Les bruixes, lògicament, acabaran protagonitzant aquest crim i moltes acusacions partiran de la mort de criatures, la majoria de les quals inexplicables a ulls dels seus pares. L'acusació de matar infants no devia resultar del tot estranya als cristians tenint en compte que els romans els havien acusat del mateix quan eren considerats una secta perseguida. Unes acusacions on també s'incloïa, per cert, la celebració d'àpats i rituals orgiàstics.

En definitiva, entre els segles XII i XV aproximadament, s'esdevé el procés de fusió de totes aquestes figures en una de sola, de caràcter marcadament malèfic: la bruixa.

UNA POSSESSIÓ NECESSÀRIA

Ara bé, més enllà de les figures mítiques esmentades, la bruixa necessitava *posseir* un cos; un cos real, de carn i ossos. És a dir, un cop establert un marc mental adequat per

al naixement de la bruixa, la gent necessitava que aquella criatura es personifiqués entre els membres de la seva comunitat. Les persones triades van ser, en la seva majoria, dones. En concret, en un primer moment, aquelles que practicaven una sèrie d'oficis relacionats amb els sabers femenins: salut, endevinació i màgia sexual o amorosa¹⁶. Una sèrie de pràctiques fonamentals per al bon funcionament d'aquelles comunitats que, amb el temps, seran percebudes de forma negativa, arribant a ser considerades una amenaça per a la vida de persones i animals¹⁷.

Aquest procés, per tant, va tenir repercussions en l'equilibri d'aquelles societats, perquè era a través d'aquell tipus de sabers, considerats sovint despectivament com a màgia popular, que es podia fer front al *maleficium* o màgia malèfica, així com a la resta de desgràcies del dia a dia. La desaparició d'aquesta opció protectora va deixar al poble sense la seva defensa natural i més directa contra les bruixes. Ja només li quedava acudir a la justícia per demanar protecció.

Com s'ha vist, darrera d'aquest procés de proscripció apareix l'Església, en el context del procés de victòria final contra el paganisme, així com el sorgiment de la medicina oficial. Resulta curiós, no obstant, constatar la pervivència de part d'aquests sabers i rituals fins els nostres dies, sovint més presents en l'àmbit rural¹⁸. En tot cas, això indica que probablement la gent va seguir acudint a aquestes ajudes, però de forma sovint clandestina i, amb el temps, marginal.

El 1312, el cas de Ramona Roca, que ens arriba gràcies a les investigacions de Vinyoles i Castell (2013-2014, 31), mostra un episodi on s'interroga aquesta dona, acusada de fetillera, sobre un ritual per predir el futur que beu clarament de la Grècia clàssica, car hi intervé l'ús del filat i el fus. Se sap que aquest tipus de pràctiques despertaven preocupació ja temps enrere. En època romana, es legislarà per tal de prohibir a les dones filar a prop dels camps per por a fer malbé les collites¹⁹, i ja en època medieval, a l'Urgell, es prohibirà a les dones filar al carrer.

¹⁶ De vegades, resulta difícil dir fins a quin punt només era un element utilitzat per carregar de culpabilitat a l'acusada. Tanmateix, en els primers temps, és raonable pensar que les dones que practicaven aquests oficis van ser les primeres en ser processades, perquè no eren activitats ocultes als ulls de la comunitat.

¹⁷ Per aprofundir sobre aquests oficis i sabers medievals, veure l'article de Teresa Vinyoles (2011).

¹⁸ Però no només: la tradició de deixar menjar a la visita dels reis mags és una pervivència, assimilada per la tradició cristiana, d'una forma d'accontentar els esperits que visiten casa nostra. Ja es recull en època clàssica.

¹⁹ Cal recordar que l'atac a les collites acabarà sent un dels crims propis de la bruixa.

És curiós, tanmateix, assenyalar que moltes d'aquelles pràctiques, a semblança de rituals religiosos que avui es poden trobar, per exemple, al Carib, eren una mixtura entre paganisme i cristianisme, com en el cas de Gueraula de Codines²⁰ que en els seus conjurs barrejava fórmules màgiques amb invocacions als sants i a la verge. Un detall, encara més significatiu: aquestes invocacions eren en llengua vulgar (Castell, 237, 2013). Per aquelles persones, la fusió de tradicions era viscuda amb naturalitat; formava part de la seva manera d'entendre el món. Aquestes dones eren, per tant, *mediadores* (Muraro, 1998, 370) entre dues cultures; ponts aixecats al llarg dels segles que van ser pràcticament destruïts²¹.

Un altre aspecte rellevant respecte les pràctiques és que estaven lligades a moments fonamentals –i sovint delicats– de la vida de les persones: el naixement, la salut i, fins i tot, el trànsit a la mort. No és casualitat que, a França, les llevadores rebessin el nom de *sage-femmes*²². Tot plegat, per tant, comportava un enorme poder però, alhora, responsabilitat. És a dir, si les coses no sortien bé i el dolor demanava respostes, la gent podia exigir explicacions en termes poc amistosos.

Quan les dinàmiques de sospita ja estiguin instal·lades dins una comunitat, dos elements interessants entraran en joc per augmentar la malfiança envers aquelles dones: per un cantó, la idea que el mal no es produeix sense motiu, que sempre té una raó de ser. Per l'altre, la creença que, si algú pot guarir un mal, també el pot causar²³.

Aquesta segona idea es veurà reflectida en molts processos: quan les pràctiques d'aquelles dones no han tingut l'efecte desitjat se les acusa de ser la font de la desgràcia. La dinàmica perversa comença aleshores, perquè l'acusada afronta alternatives difícils: si accepta ajudar a la família, i la malaltia es guareix, és la prova de la seva responsabilitat; si es nega a ajudar-la, també suposa una evidència clara de culpabilitat. Aquest tipus de mecàniques pròpies de l'acusació per bruixeria recorden a una tela d'aranya: un cop s'hi cau, és molt difícil escapar-ne, cada moviment que es fa t'apropa més a la condemna.

²⁰ Sobre la qual Vinyoles (2011, 235) assenyala que no responia al retrat típic de dona gran i solitària. De fet, era jove i estava casada. Cal estar atents per no caure en els estereotips.

²¹ La bruixa encarnarà un altre tipus de pont; entre el món i l'anti-societat que proposa el diable i que s'expressa en els aplecs (Briggs, 1996, 50).

²² En català, "dones sàvies".

²³ Idea, per cert, que lliga amb la naturalesa d'aquelles figures mítiques, esmentades anteriorment, de caràcter ambivalent.

En darrera instància, sota la idea que tot mal és la conseqüència d'un acte, en el context d'un retorn a formes més rigoroses de cristianisme, s'amaga la idea del càstig merescut per haver estat mals cristians. La bruixa, omplint el *forat* que la constitueix amb aquest tipus de projeccions, és la conseqüència inevitable, és a dir, el càstig merescut per excel·lència.

QUAN LES FRONTERES DE LA REALITAT ES DESPLACEN

Tot el que s'ha explicat fins ara apunta a un canvi, operat de forma inconscient, en les fronteres entre allò real i allò imaginari al llarg dels darrers segles medievals i l'època moderna²⁴. Aquest desplaçament provoca un xoc, en darrera instància, de dues cosmovisions. Una, lligada al poder, oficial i que esdevindrà hegemònica, representada per l'Església; l'altra, relacionada amb la cultura popular, oral, sovint arrelada fortament però sense els mecanismes necessaris per acabar resistint, finalment, les escomeses de la primera.

Les conseqüències d'aquest esdeveniment seran profundes, ja que impliquen una transformació, també, en l'ordre simbòlic de la realitat. Intentar comprendre-les, malgrat les potencialitats que ofereix, suposa un gran repte per a l'historiador. Es trepitja un territori difícil, perquè les qualitats de l'univers simbòlic i d'allò imaginari no parteixen només de l'experiència racional –d'on prové l'exercici analític de l'historiador– sinó de l'emotiva (Pastoureau, 2006, 18-22).

Ginzburg parla de *lluita dialèctica* per referir-se al xoc, de mig segle aproximadament, entre els *benandanti* i els inquisidors que els jutjaven, per tal que els primers acceptessin la realitat que els segons els volien imposar²⁵. I no era quelcom fàcil d'acceptar: els *benandanti* havien d'admetre que eren éssers malignes i no pas, com ells mateixos es definien, combatents, precisament, contra els esperits malignes de la nit.

Finalment, per mitjà de la força inapel·lable, acabarà imposant-se la visió dels inquisidors. No obstant això:

²⁴ Veure la cronologia de l'annex 1 per tenir conèixer alguns episodis que conformen aquesta transformació.

²⁵ Per aprofundir més en la qüestió del canvi de fronteres entre la realitat i allò imaginari, veure Muraro (1998).

Insumió medio siglo salvar la distancia entre las expectativas de los inquisidores y las confesiones espontáneas de los *benandanti*. Tanto esa distancia como la resistencia opuesta por los *benandanti* a las presiones de los inquisidores indican que nos encontramos ante un estrato cultural profundo, por completo ajeno a la cultura de los inquisidores. (Ginzburg, 2010, 403)

Tot aquest procés està fortament lligat amb la fusió de diferents figures mitològiques explicada anteriorment. Una fusió que primer s'estableix a un nivell conceptual, teòric, i que poc a poc es trasllada a la realitat del dia a dia de la gent. Quines seran les vies de transmissió cap al poble? En un primer moment, tindran una gran importància els sermons dels predicadors, molt actius als segles XIV i XV, i que insistiran en l'atac a la màgia popular, considerant-la diabòlica, així com en l'obligació d'observar una pràctica cristiana més pura, a risc de ser castigats per la ira de Déu.

En definitiva, les que fins aleshores havien estat considerades, en el pitjor dels casos, il·lusions provocades pel dimoni, tal i com havia establert el famós *Canon Episcopi*²⁶, passen a ser una part més de la realitat a través d'una sèrie de rituals màgics que practican certes persones, la majoria de les quals, dones, amb un paper actiu i fonamental del dimoni. En aquest sentit, no només neix un nou ésser sinó que també sorgeix un nou crim, el de bruixeria, en el qual es fusionen tota una sèrie de pràctiques màgiques i de cosmovisions antigues, a semblança del procés descrit en relació a les figures mítiques.

A Catalunya, es dona el fet excepcional de poder observar el desplaçament de la frontera, així com la progressiva aparició de la bruixa fins a ser encarnada per una dona en un procés judicial. A inicis del segle XIV va viure Gueraula de Codines. Es conserva documentació dels diferents moments en què va ser acusada i interrogada de practicar sabers màgics relacionats amb la salut. Unes acusacions que no va negar; efectivament, guaria a les persones que venien a veure-la gràcies als seus coneixements. No eren unes pràctiques estranyes als seus contemporanis. De fet, un detall simptomàtic d'aquests primers processos és que les persones acusades parlen amb molta més llibertat d'aquells sabers que posseïen; no hi intervenia la por o, en tot cas, la certesa del turment i la mort, com passarà al cap de cent anys.

En un lapse de trenta anys, que dista entre la primera i la darrera acusació que es conserven, es passa de penes de penitència –per superstició– a acusacions molt més greus: el 1330 es fa referència a “nombrosos i greus sortilegis, entre els quals alguns

²⁶ Per a més informació, veure l'entrada corresponent a la cronologia de l'annex 1, segle IX.

amb un manifest caire d'heretgia" (Castell, 2013, 238). En aquest primer cas, per tant, s'assisteix al moment en què es comença a associar la màgia amb l'heretgia. El canvi en la gravetat dels càstigs imposats –d'una sèrie de penitències menors a la privació de llibertat– en serà la prova més evident.

Ja al segle XV, al llarg dels primers cinquanta anys, s'observa una altra evolució molt reveladora. Si el 1419 Sança de Camins és interrogada sobre si "serie jamás anada ab algunes dones qui són apellades bruixes" (Vinyoles; Castell, 2013-14, 25), al 1440 els veïns de Barcelona acusen Agnès Modoy "d'anar bruxant" (Castell, 2014, 136). Es produeix, per tant, un canvi prou destacable: en el segon cas ja no es tracta d'una dona que hauria acompanyat les bruixes sinó que "bruxa", és a dir, que practica la bruixeria. Poc després aquestes dones acusades seran considerades, directament, bruixes.

El 1459, en l'obra *Spill o Llibre de les dones*, de Jaume Roig, s'hi pot llegir, referint-se a les bruixes: "moltes n'an mortes / en foch cremades / sentençiadades / ab bons proçessos / per tals exçessos / en Catalunya" (Castell, 2014a, 15). Si un poeta escriu aleshores sobre la qüestió, és que segurament la nova realitat ja s'havia imposat. El procés de transformació de la frontera havia culminat.

Un darrer detall, potser més prosaïc però, per aquest motiu, summament interessant: el paper de la justícia. Aquesta, per mitjà de les sentències que va anar dictant, acaba atorgant caràcter de validesa a aquella nova visió de la realitat: sanciona l'existència de les bruixes, tal i com ens ho demostra, per exemple, el cas del bisbe d'Àvila, Alonso de Madrigal, que passa de creure que tots aquells relats de dones i esperits nocturns són il·lusions, a convèncer-se que són una realitat preocupant, a la vista de les proves i les sentències dels processos judicials (Castell, 2014a, 85-86).

De fet, la primera legislació a Europa que fa referència al nou crim de bruixeria de forma específica són les ordinacions de les Valls d'Àneu de 1424, on ja apareix gran part de l'estereotip i on s'acusa algunes dones que "van de nit amb bruixes" (Castell, 2013, 240). El fet que ja aleshores es legislés ens indica que devia ser un problema arrelat al territori.

La tempesta, finalment, esclata: la bruixa ha nascut.

LA VIDA

CONSIDERACIONS RESPECTE LA BRUIXA

Esperits malignes i nocturns han existit al llarg del temps i arreu del món. L'estereotip de la bruixa reposa sobre tres pilars que la fan singular i diferent a figures similars detectables a d'altres indrets i períodes històrics.

Aquests tres pilars són els següents:

- La naturalesa herètica i demonolàtrica.
- La naturalesa col·lectiva del seu crim.
- La pràctica del *maleficium* i l'emmetzinament²⁷.

Dels tres, el primer és el que constitueix l'aspecte diferencial. Tots, però, defineixen la bruixa i el seu crim i sorgeixen de dos substrats culturals diferenciats, a saber: el d'elit i el popular.

Quant a les elits, l'aspecte més destacat és, tal com ja s'ha apuntat, la preocupació respecte l'acció del dimoni a la Terra i tot el que se'n deriva, en especial la demonolatria i els aplecs, on es produeix l'acte d'inversió social per excel·lència: l'abjuració de Déu i l'homenatge al dimoni, realitzant una rèplica aberrant de l'acte de vassallatge.

Un altre element propi de les elits –però que acabarà penetrant a les classes populars– és la idea del complot; la por al complot, per ser més exactes. Una idea, lògicament, molt lligada a la noció de crim col·lectiu, una activitat organitzada per fer el mal deliberadament. Ho testimonien les xifres enormes que es donaven aleshores de bruixes que suposadament estaven actuant per territori europeu²⁸. Tal i com apunta Levack (1995, 51) amb crua clarividència, la preocupació d'aquella gent no era quantes bruixes s'havien executat sinó quantes en quedaven encara per caçar.

Si es té en compte tot això, i es recorda la singular naturalesa anti-social, subversiva, de la bruixeria, en el sentit que actua contra l'ordre social establert, sembla raonable acceptar que, a un nivell inconscient, per part de les elits, la bruixeria contenia un

²⁷ Per a una descripció més detallada dels atributs de la bruixa i els seus poders, veure l'annex 3. Per a una descripció molt més exhaustiva sobre el nou crim de bruixeria, veure la tesi de Pau Castell (2014a).

²⁸ Al 1571 una bruixa advertia al rei Carles IX de França que hi havia 300.000 seguidors de la secta en el seu país; Henri Boguet, demonòleg, feia una extrapolació per a tota Europa: 1.800.000 de bruixes (Levack, 1995, 51).

temor molt profund i, de fet, molt més real que les pròpies bruixes: la por a les revoltes, en especial les revoltes camperoles²⁹.

Per reblar el clau, aquesta idea d'atac a gran escala, ben coordinat i perpetrat amb armes fabuloses, és interpretat com un atac a tota la cristiandat. Per als seus contemporanis, es tracta d'una escomesa contra els valors i fonaments del món. La percepció d'amenaça, traduïda en tensions socials, derivada d'aquestes idees, és considerable.

No obstant això, crida l'atenció, tal i com apunta Briggs (1996, 1-2), que el suposat atac pensat per destruir el cristianisme no anés dirigit contra reis i estructures de poder. En canvi, afectava de forma aclaparadora el poble. Era aquest, tal i com ens ho demostra la documentació dels processos, qui patia la ira de les bruixes.

Quant a les classes populars, les seves pors relacionades amb la bruixeria connectaven amb temors molt més propers, molt més lligats a la quotidianitat: amb totes les desgràcies que, de fet, ocorrien i posaven en perill la seva subsistència.

Si les elits van bastir els fonaments intel·lectuals de la bruixeria, les classes populars van aportar la part de *vivència*, a partir dels seus infortunis. És a dir, en la immensa majoria de casos, la gent no feia denúncies per haver vist a algú volar o assistir a un aplec. La gent denunciava quan patia una desgràcia i el dolor dels fets inexplicables requeria una resposta i, en darrera instància, una reparació del mal rebut.

És des d'aquesta lògica que s'han d'interpretar les principals accions de les bruixes; ataquen allò més preuat per la comunitat perquè representa la seva subsistència: atacs a la salut en general –notablement als infants– i també contra conreus i bestiar.

Aquesta connexió amb la bruixa, molt més bàsica, mundana, allunyada de gran reflexions demonològiques, però molt més propera al dolor de les persones, és el veritable motor de la cacera i de la seva pervivència i intensitat al llarg del temps.

²⁹ És notable el cas dels *Stedinger*, condemnats a través d'una butlla papal com a secta herètica i demonolàtrica el 1233. En realitat eren pagesos enfrontats a les autoritats diocesanes (Castell, 2014a, 65). D'altra banda, només al llarg segle XV hi ha nombrosos exemples de revoltes camperoles arreu d'Europa. En un àmbit més simbòlic, Emmanuel Le Roy Ladurie afirma que certs pagesos del Llenguadoc imaginaven un ordre social invertit com a font de protesta simbòlica (Levack, 1995, 44).

EL RETRAT TIPUS DE L'ACUSADA

La idea més estesa, que sobretot moltes persones fora de l'àmbit acadèmic poden tenir a l'actualitat, és que es tractava de dones velles, lletges i, en definitiva, estranyes³⁰. Què hi ha de cert en el tòpic?

És possible que una majoria de les persones acusades de bruixeria, si deixem de banda els moments més indiscriminats de grans caceres, fossin persones de més mal caràcter, propenses a la confrontació i a l'insult. De fet, la tendència a la blasfèmia era un indicatiu d'acusació. O, potser, simplement, tenien comportaments més heterodoxos, que sortien de la norma, en una societat extremadament regulada i vigilada, especialment a partir de la Reforma i la Contrareforma³¹. L'aparició dels llibres sacramentals, com a forma de control de molts dels aspectes de la vida de la gent, són un gran exemple al respecte.

Amb les xifres de què disposem avui dia, es pot dir que la majoria de persones acusades de bruixeria eren dones, aproximadament el 80% dels casos arreu d'Europa. Una majoria inapel·lable, per tant. En relació a Catalunya, entre els anys 1450 i 1600, la recerca de Castell (2014a, 45-57) apunta a una proporció del 90% de dones. Significativament, en el darrer cas, els homes acusats no apareixen en una primera denúncia, sinó en les delacions posteriors dels interrogatoris.

Per altra part, en general, en moments de caceres de gran intensitat, a causa de la seva pròpia naturalesa de creixement incontrolat, les persones acusades acabaven escapant de qualsevol patró de l'estereotip: edat, condició social i, fins i tot, gènere.

Ara bé, com passa en d'altres aspectes d'aquest estudi, els esquemes també es trenquen aquí. En alguns països la majoria d'acusats són homes, com el cas d'Estònia o Rússia³², entre d'altres (Levack, 1995, 177). Fins i tot, en una mateixa jurisdicció francesa, poden produir-se grans diferències de proporció entre homes i dones acusats, amb majoria dels primers en alguns casos (Briggs, 1996, 226). Aquestes dades, sense menystenir el gènere com un element fonamental que plana sobre la qüestió, posen en entredit explicacions excessivament simplistes i unicausals en

³⁰ Amb tota l'àmplia varietat de connotacions que aquesta paraula conté.

³¹ Sobre la relació entre Reforma, Contrareforma i bruixeria, veure tot el capítol 4 de Levack (1995). En tot cas, cal tenir present que aquesta crisi profunda es va afegir al quadre general descrit de por i tensions davant d'un món que semblava abocat a la seva desaparició.

³² En el cas d'Estònia, el 60% d'acusats en el període 1520-1729 van ser homes. En el cas de Rússia, la proporció va ser del 68%, entre 1622 i 1700.

relació a la bruixeria. També ens inviten a ser prudents a l'hora de dibuixar un retrat tipus de la bruixa.

GÈNERE I BRUIXERIA

El gènere va jugar un rol crucial en bruixeria, però entès dins d'un sistema més ampli, on d'altres forces entraven en joc. Tanmateix, sembla necessari fer unes consideracions al respecte.

Queda clar que una àmplia majoria d'acusades eren dones. Queda clar, també, que a partir d'un moment, al voltant del segle XIII, apareix la voluntat d'eradicar una sèrie de sabers i oficis, relacionats amb el món de la dona. Paradoxalment, alguns sabers clarament màgics, en canvi, es van tolerar, com el cas dels *encortadors de llops*, capaços de protegir els ramats de bestiar d'aquests animals³³. D'altres, com els endevinaires o saludadors, de fet, van lluitar de forma activa contra les bruixes; eren els caçadors de bruixes. La dada significativa és que, en ambdós casos, van ser oficis masculins³⁴.

Tradicionalment, s'ha considerat la bruixeria com un crim lligat a les dones. Tanmateix, a la llum de les dades actuals, Briggs (1996, 227) ho matisa, tot assenyalant que existien una sèrie de delictes considerats com específicament femenins, en els quals les acusades eren exclusivament dones: l'avortament o la prostitució. En tot cas, sembla evident que, més enllà de la bruixeria, la dona perd progressivament gran part de la seva posició social i esfera de poder al llarg del final de l'edat mitjana i l'època moderna; la persecució dels oficis femenins n'és una prova. La conclusió podria ser, tal i com continua Briggs, que més que considerar-ho un crim específicament femení, caldria preguntar-se: per què les dones eren més vulnerables a una acusació de bruixeria?

Ara és el moment de reprendre el retrat robot per descobrir-ne la part de veritat que amaga: la dona vella, pobre, amb problemes de salut, és la feble. Era, per tant, una candidata idònia per esdevenir un boc expiatori³⁵.

³³ Una figura que, per cert, ha perviscut al Pirineu fins entrat el segle XX.

³⁴ Castell (2014, 117) apunta que podria haver estat precisament la cacera la que hauria eliminat a les dones *encortadores*, ja que sí que apareixen en documents del segle XV.

³⁵ Com, de fet, ho havien estat al segle XIV els jueus i els leprosos per explicar els horrors de la pesta negra.

Amb el pas dels anys la dona perdia el seu rang social perquè ja no podia engendrar més infants. Cal tenir en compte, a més, que les dones acostumen a viure més que els homes i que, en una societat precària com aquella, la millor manera d'assegurar-se la supervivència era a través d'un teixit familiar fort. Quan una persona enviduava, la solució passava per tornar-se a casar. En el cas de les dones, les possibilitats que això passés era mínimes un cop arribada la menopausa. Aquest fet explicaria, segons Briggs (1996, 222), que entre un quart i un terç de la població de dones, amb tota la prevenció que comporta una xifra tan general, no tenia família directa viva. Aquelles persones subsistien de la caritat que, com es veurà més endavant, era una font de conflictes important. Era, per tant, un grup de població especialment fràgil, exposat davant la irrupció de qualsevol crisi.

En general, la dona també era la persona que es desplaçava per integrar-se en el nucli familiar del marit, esdevenint així, especialment si el marit moria o no tenia descendència, un element estrany, més exposat als atacs de la comunitat o fins i tot del propi grup parentiu.

L'edat avançada també afavoria quadres de senilitat que podrien explicar comportaments fora de norma, a voltes violents, i que a ulls dels altres podien ser interpretats com indicis de bruixeria.

Per últim, s'observa una por a la dona i a la seva sexualitat. La dona, aleshores, és percebuda com un ésser amb una menor capacitat de raciocini i, per tant, més susceptible de caure en els enganys del diable. Per altra part, a diferència de la imatge de la dona sexualment passiva que ens arriba de segles més recents, la dona era percebuda com un ésser més inclinat a les baixes passions (Levack, 1995, 181). Un conjunt d'elements que feien encara més perilloses les dones menopàusiques, pel fet que l'acte sexual ja no responia a fins merament reproductius, sinó al plaer. Tenia sentit, per tant, que el diable les provoqués per obtenir allò que desitjaven.

Per tot plegat, sembla lògic entendre que la dona, *aquesta* dona, encarnés l'estereotip de bruixa: una persona pobre i sense poder social que pactava amb el diable a canvi d'obtenir certs guanys. Era una forma de rebel·lió. Al cap i a la fi, la bruixa és una manifestació de la subversió.

De la mateixa manera que passava amb la possessió d'Anneliese, la jove alemanya, el retrat que es comença a dibuixar al voltant de la bruixa, despallat de tot l'imaginari

fantàstic que l'acompanya, resulta força trist. En darrera instància, la història de la bruixa és també la història de l'assenyalament del feble i del diferent.

És força il·lustratiu el cas estudiat per Carmen Xam-mar (2016, 69) en el procés contra Jaumina Cossart de 1629. Quan és interrogada sota tortura, ja condemnada a mort, delata altres còmplices, totes forasteres establertes a la Seu d'Urgell; unes estaven soles, sense la protecció masculina, d'altres associades a llinatges de bruixes i un tercer grup, minoritari, associat a oficis com el de llevadora o alcavota. Eren, en resum, males veïnes i per tant, en el context de l'època, podien ser bruixes.

Qui es va ocupar de categoritzar i d'assenyalar aquelles dones va ser el grup, la comunitat, protagonista del següent apartat d'aquest treball.

LA COMUNITAT

Aquest és un factor que sovint passa desapercbut en molts llibres que parlen de la bruixeria, els quals se solen centrar en aspectes més teòrics sobre la formulació de l'estereotip de bruixa, o sobre les dinàmiques històriques que se'n deriven. Tanmateix, és fonamental aturar-se i entendre el funcionament de les comunitats on es creu en les bruixes³⁶.

La principal idea que cal tenir clara és que el paper de la comunitat, en època baix-medieval i moderna, és essencial per a la supervivència del grup. Es tracta d'economies de subsistència, on el dia a dia és una lluita constant per assegurar l'existència dels pròxims. Un mal any en collites, o marcat per la pesta, podien ser fatals.

La comunitat és una xarxa de suport mutu, en la qual tots els membres s'han de donar suport –si més no, a nivell teòric– amb la idea que l'ajuda donada cap a aquell necessitat pot suposar la pròpia salvació quan, en un futur, un mateix es trobi en una situació similar.

Un aspecte que també cal tenir present és que, habitualment, es tracta de col·lectivitats de nombre reduït, on la gent, en general, es coneix. Però, sobretot, és important saber que les possibilitats d'abandonar el grup per començar de nou en un altre indret són molt limitades. D'altra banda, a un nivell inconscient, la comunitat i el

³⁶ En aquest sentit, va ser fonamental –i molt reveladora– la lectura de Briggs (1996).

seu funcionament havien de respondre a una imatge concreta, ideal. Allunyar-se d'aquesta idea suposava un fracàs col·lectiu i un perill. Com ja s'ha apuntat, el principi que regia aquest ideal de vida comunitària era el d'immutabilitat: cadascú tenia el seu rol assignat i l'havia d'assumir. Eren societats que percebien el canvi i la diferència com una amenaça.

La comunitat tipus, en època moderna, era eminentment rural, petita i igualitària entre la majoria dels seus membres. Igualitària no en un sentit actual, sinó homogeneïtzador en el seu rol social i en la seva precarietat vital. I per aquest motiu ella mateixa es convertia en la garant del manteniment d'aquestes dinàmiques. Principalment per mitjà de totes les activitats que es feien conjuntament: tant a nivell religiós, com en relació al calendari agrícola³⁷ i als moments importants al llarg de la vida dels seus integrants: des del naixement, comunió, casament i mort. Són, tots ells, moments d'interacció social però, també, en gran mesura, de control. Un control, per altra part, de tots els membres cap a tots els membres.

La comunitat era, per tant, una assegurança de la pròpia subsistència a canvi de la renúncia de gran part de l'autonomia personal.

QUAN L'IDEAL FALLA

Ara bé, aquí ve la part interessant: que passava quan, per algun motiu, la comunitat fallava? Les implicacions d'un conflicte en el si del col·lectiu no eren menors, tenint en compte que aquest es fonamentava sobre la idea d'un estat ideal de les coses i que era, per tant, infal·lible.

Aquest fet és fonamental en relació a la matèria que ens ocupa: la impossibilitat de reconèixer un problema, un mal funcionament del sistema, fa que se l'ignori o se'l reprimeixi. I és aleshores, a través d'un mecanisme psicològic prou conegut, que apareixen les dinàmiques de projecció i de culpa per intentar donar resposta als quadres de frustració o por generats.

Tot plegat en un context de comunitats petites i tancades on la possibilitat de marxar sovint ni es podia contemplar. No, en tot cas, amb la facilitat d'avui dia. Això feia que

³⁷ Al voltant del qual, no per casualitat, l'Església va conformar el seu.

els problemes de convivència, fins i tot els més banals, esdevinguessin crònics i poguessin derivar, arribat el cas, en acusacions de bruixeria.

La creença en una figura que encarni els contra-valors està present en la immensa majoria de societats, al llarg del temps i de la història. S'han realitzat estudis comparatius sobre bruixeria amb tribus africanes. Pel que sembla, en algunes van aparèixer similituds en les dinàmiques comunitàries i en l'ús del *maleficium*. Ara bé, algunes tribus nòmades van cridar l'atenció perquè no havien viscut episodis comparables. Eren col·lectius molt fràgils en els quals la unitat resultava fonamental per sobreviure. Segons sembla, la verbalització dels problemes era una eina recurrent i, arribat el cas, de no ser possible una solució, el grup es dividia en dos. Per Briggs (1996, 1-2) és aquest mecanisme, el de separació, el que alliberava a aquests col·lectius de la *necessitat* de la bruixa³⁸.

Tornant a les comunitats de l'Europa moderna, emergeix un altre problema, a nivell personal, perquè els conflictes individuals són l'evidència del fracàs col·lectiu i, per tant, també s'inhibeixen. En aquest sentit, l'acte d'acusar pot esdevenir una manera de manifestar sentiments hostils que en d'altres circumstàncies estaria mal vist expressar (Briggs, 1996, 341).

FAMA I RUMOR

És en aquest context que apareixen els principals motors de creació i cacera de bruixes: la fama i el rumor. Tan senzill i mundà com això, i tan devastador alhora. En la lògica de les comunitats descrites anteriorment es va creant de forma inconscient la fama de les persones que la componen, en funció dels seus actes i de les seves interrelacions socials³⁹. És un mecanisme de control i redreçament social. Paral·lelament, es va generant un altre tipus de dinàmica, el rumor, veritable bola de neu la qual, un cop inicia el seu camí, és molt difícil d'aturar.

³⁸ Per a més informació en relació a comparatives amb pobles africans, veure Levack (1995, 172; 318). Malgrat tot, Levack adverteix: compte en traçar paral·lelismes sense matisos; es troben coincidències en la vessant del *maleficium* però en cap cas sobre el component diabòlic, exclusiu de la bruixeria moderna (perquè beu, com ja s'ha explicat, de la demonologia medieval).

³⁹ La importància de la fama queda plasmada en les famoses ordinacions de les valls d'Àneu, de 1337 i 1424. En les primeres, era considerada indici de comissió de delictes; en les segones, la fama era suficient per sotmetre una persona a turment (Castell, 2014, 155; 220).

Els motius per obtenir mala fama poden ser diversos: des d'un comportament heterodox, a malentesos, enemistats amb altres persones o algun tipus d'estigma social, com s'ha vist quan es definia el tipus més comú de persona acusada de bruixa. Per a Briggs (1996, 228-229), la fama viu un procés d'acumulació, lent, fins arribar a despertar l'oberta hostilitat de la resta de veïns i culminar en una acusació. Un procés que podia durar fins a quinze o vint anys.

Sigui com sigui, cal considerar-la un element fonamental i poderós si es té en compte que ha perviscut fins ben entrat el segle XX en algunes cases dels Pirineus.

LA CULPA

Com ja s'ha apuntat, la dinàmica que podia esperonar el conflicte i la posterior denúncia apareix en el moment on fracassa el mecanisme d'ajuda mútua. Es tracta de casos en què una persona de la comunitat demanava ajuda als seus veïns, per exemple, en forma de menjar, i aquests, pels motius que fossin, s'hi negaven. Els límits entre el que es podia demanar o donar, en els termes de les relacions i ajudes comunitàries no estaven clars. I és en aquest punt on les tensions podien aparèixer (Briggs, 1996, 117).

A més, la negació de l'ajuda, a algú que demana per caritat, implica una falta com a bon cristià. Una falta accentuada en un període com aquell en el qual es fa una admonició col·lectiva a formes més pures de cristianisme. És en aquest moment, en què no es satisfà l'ajuda, quan es genera un sentiment de culpa que només pot ser expiat per un mecanisme psicològic de transferència cap a aquell que l'ha demanada. Des d'aquesta perspectiva, no ens ha de sobtar la quantitat de contes al voltant de pidolaires que són en realitat bruixes i que, si no són satisfetes, acaben causant el mal. Ja aleshores, Jean Bodin defensava que les bruixes no podien fer mal a les persones caritatives (Briggs, 1996, 122). Si això és així, aleshores s'entén millor per què les dones grans, un grup vulnerable, eren assenyalades. També s'entén com aquesta dinàmica perillosa es va poder accentuar en un període de crisis freqüents, com ho són els segles en qüestió.

LA PROJECCIÓ

Lligat a això apareix un altre tret de la bruixa que sovint passa desapercbut, però que és fonamental per entendre la seva existència: la bruixa no fa mal per fer mal, cosa que es podria esperar d'una servidora del diable, sinó que fa mal en funció d'una motivació, relacionada normalment amb l'enveja i la revenja. És, en definitiva, *reactiva*, tal i com demostren quantitat de processos judicials (Briggs, 1996, 115).

Així, quan aquell veí havia negat l'ajuda a una dona gran i al cap de poc el seu fill queia malalt de forma fulminant, s'establia aquesta relació de culpa cap a la pidolaire, expiant, a la vegada, la seva culpa de mal cristià i trobant una explicació a la seva desgràcia.

A un nivell més general, quant a les relacions socials d'aquelles societats, cal tenir present que era la dona qui anava a demanar a les portes dels veïns, fos per pidolar, per ajudar o per establir algun tipus de relació social (Briggs, 1996, 240). Estava exposada, en definitiva, a una altra font considerable de malentesos. Els obsequis, propis dels rituals socials d'aquella època, acabaran apareixent en els processos, i serviran per justificar els emmetzinaments de les bruixes (Xam-mar, 2016, 73).

En termes psicològics, a nivell inconscient, es podria dir que la comunitat, a causa d'aquestes tensions reprimides, sent que hi ha una culpa latent. Si a això s'hi suma que les desgràcies s'entenen com la conseqüència d'una voluntat, sigui divina o terrenal, per mitjà del *maleficium*, i no simple atzar, aleshores és comprensible que es veiés la bruixa com un mal inevitable, en el sentit que existien problemes a la comunitat i que aquella criatura n'era el símptoma.

Així mateix, tal i com ha assenyalat Xam-mar (2016, 70), per mitjà dels processos i execucions es procedia a la purificació de les comunitats: es *netejava* la culpa amb la desaparició de l'element nociu. I no només això: aquells que havien denunciat havien salvat al grup del perill i, per tant, rebien una satisfacció i un reconeixement per la seva acció, potenciant així el mecanisme de la cacera (Levack, 1995, 145; 205).

Stephens apunta que “la persecució de bruixes va tenir un valor emocional excepcionalment positiu per a tothom excepte per a les pròpies bruixes”⁴⁰ (2002, 14). És una afirmació contundent i dura, a la llum del patiment de tantes persones, però segurament és vàlida. Caldria preguntar-se, però, si aquests processos de purificació

⁴⁰ La traducció és pròpia (n. de l'a.).

emocionals no comportaven un preu a pagar molt elevat per part de tothom, en la mesura que es vivia en un estat de por i amenaça permanent.

Els anglesos, tan encertats sempre en el moment de construir conceptes, parlen de *witch-craze*⁴¹ per referir-se a l'estat psicològic del grup en el moment de les grans caceres. Levack (1995, 226) ho defineix com un estat col·lectiu de pànic; un quadre d'ansietat profunda, definit en termes psicològics com una conducta obsessiva col·lectiva.

Però, d'altra banda, tot aquest estat psíquic és comprensible. La bruixa és un ésser absolutament terrible; ataca en un espai d'intimitat i fragilitat, allà on suposadament la família es troba protegida, és a dir, a la seva pròpia llar. Entra de nit, quan tothom dorm i les portes tancades no hi poden fer res. L'atac és al llit, per tant, allà on s'està més indefens i exposat.

Un altre element s'afegeix a la psicosi: la bruixa és *invisible*. Aquest és, possiblement, el tret que atemoreix més de la seva naturalesa: tothom pot ser bruixa. Són al nostre voltant, és a dir, qualsevol amic, familiar o aquella persona amb la qual es té enemistat.

En tots els moments de la història han existit els enemics invisibles: són els més terribles, perquè al no donar-los forma, poden ser qualsevol cosa que projectem.

Així doncs, tal i com s'ha esmentat abans, quan tota forma de màgia va ser demonitzada, si es rebia un *maleficium* ja no es podia recórrer a la resposta més natural i directa, la contra-màgia. El poble només tenia una sortida: acudir a les autoritats per aconseguir protecció i justícia. En un ambient com el descrit en aquestes pàgines, les renúncies a les llibertats i garanties processals que fossin necessàries, a canvi d'una mica de seguretat, sempre semblarien poques.

CANVIS EN EL SISTEMA JUDICIAL

Per autors com Levack (1995, 118) o Castell (2014a, 217) aquest punt és molt important per entendre l'abast de la cacera. Va dotar-la d'una estructura judicial implacable que, de fet, alimentava l'espiral de sentències amb noves delacions. També va suposar l'empara del poder institucional en relació a aquestes creences. En

⁴¹ En català s'ha traduït com bruixomania.

certa manera, les lleis civils van reconèixer i donar lloc a les bruixes dins la realitat. Es tractava, per tant, de la confirmació dels pitjors temors de la gent.

Amb el pas del temps, les autoritats civils serien les responsables de la persecució d'aquest crim. El famós manual contra la bruixeria, el *Malleus maleficarum*, de 1486, a la tercera part, fa referència a la importància de l'acció de la justícia civil. Tradicionalment, qualsevol assumpte d'aquesta naturalesa, era competència de la justícia eclesiàstica o inquisitorial. És probable que aquest canvi s'hagués produït per la preocupació que despertava el problema entre la població, traslladant la pressió sobre les corts civils per trobar una solució ràpida i contundent.

Aquest canvi va tenir implicacions profundes, especialment en territoris on el poder central del monarca estava molt debilitat⁴². Entre d'altres coses, perquè la justícia civil reposava en el senyor de cada indret i, per tant, en la seva voluntat; les possibilitats d'una acció judicial amb garanties es reduïen dràsticament. Moltes acusacions de bruixeria tenen un origen col·lectiu, fet que devia pressionar encara més a l'autoritat de territori. De fet, en moltes senyories petites, qui administrava la justícia no era aliè a la mateixa realitat dels seus súbdits i possiblement se sentia condicionat a donar respostes contundents davant les demandes de protecció contra un crim tan terrible. Molt probablement ell també vivia atemorit.

Contra del que es podria pensar a primera vista, la defensa de l'acusada estava molt més garantida en les corts reials i inquisitorials i l'ús del turment estava regulat (Castell, 2014a, 172).

El crim de bruixeria té una doble particularitat: en primer lloc, és molt *flexible* (Briggs, 1996, 230), tot hi cap, si es troba un motiu de revenja o d'odi darrera d'una acció determinada. En segon lloc, però, és molt difícil de demostrar: no hi ha proves o testimonis de la comissió del delict. S'ha de *descobrir* la bruixa.

Tot plegat va ajudar que s'adoptessin mesures excepcionals de cara a la persecució.

És en aquest context on apareixen documentats episodis de suspensió de tot tipus de garanties –tant a nivell individual, de furs, com en els procediments judicials– a canvi

⁴² En relació a aquesta qüestió, el cas de la monarquia hispànica és paradigmàtic. A Castella, amb un poder judicial molt més centralitzat, quasi no hi haurà episodis de cacera. A Catalunya, en canvi, un territori on l'administració de la justícia estava molt més fragmentada, la bruixeria tindrà molta presència. Resulta interessant de revisar els treballs de Valentí Gual en relació a la jurisdicció senyorial de Poblet per tenir una idea del seu funcionament al Principat (2000; 2003).

de la persecució de les bruixes de l'indret⁴³ (Castell, 2014a, 198). L'altre canvi important es produeix en el mètode judicial pròpiament dit. Aquest, en època medieval, es basava en el *sistema acusatori*. L'acció judicial només s'iniciava per voluntat del demandant, que havia de recollir les proves i demostrar el crim davant del jutge.

Aquest sistema presentava serioses limitacions en relació a l'heretgia, un crim cada cop més preocupant per a les autoritats. L'heretge no tenia una víctima a la qual causava mal i que, en conseqüència, iniciés un procés contra ell. El seu crim era *ser* heretge. De fet, com passarà amb la bruixeria, la seva fama pública serà un indicatiu de culpabilitat fonamental. L'Església, per tant, necessitava un mecanisme per actuar d'ofici (Levack, 1995, 107). Aquest nou mecanisme serà el *sistema inquisitorial*, primer adoptat per les corts eclesiàstiques i després, durant els segles baixmedievals, per la justícia civil⁴⁴. En aquest sistema, un jutge podia iniciar d'ofici tot el procediment. Que tot el pes de l'acció judicial reposés en les autoritats va fer disminuir les possibilitats de defensa de les sospitoses (Castell, 2014a, 201).

Però el que realment va provocar indefensió a les acusades no va ser el nou sistema sinó, sobretot, el fet de saltar-se sistemàticament les garanties processals.

El crim de bruixeria, en darrera instància, serà un crim que es demostrarà a partir de dos elements: la fama de la persona acusada i l'ús del turment judicial, és a dir, de les confessions que se'n derivin. Dos elements probatoris indispensables davant d'un crim *invisible*.

Quant al turment, és significatiu constatar que en els països on no es practicava o estava molt reglat, com per exemple Anglaterra, els índexs d'execucions per bruixeria són molt més baixos. I, a més, la presència dels aplecs i el dimoni als processos són quasi inexistents. Per a Levack (1995, 39), la tortura va crear la bruixeria, en tot cas en la seva vessant demonolàtrica. Això es deu a què aquests aspectes de l'estereotip de la bruixa –d'origen culte– responen a la veu dels interrogadors: a allò que volien escoltar a canvi del final del turment; que la seva visió del món encaixés i que per tant donés sentit a les seves accions (Stephens, 2002, 14). Però el turment conté un altre

⁴³ Qüestió aquesta que no ens resulta del tot estranya; es repeteix al llarg de la història.

⁴⁴ Per a més informació respecte el procés històric del canvi de sistema judicial, veure Castell (2014a, 99-100; 201) i Levack (1995, 101-102).

element fonamental per alimentar la cacera: les delacions de les còmplices. Amb aquestes, recomençava tot el cicle d'acusació, investigació i condemna.

Quant al moment de l'execució, un detall mereix ser destacat. Abans de dur a terme la sentència, es feia una lectura pública de la mateixa i, per tant, de la confessió de la bruixa. Aquest acte té importància per dos motius: per un cantó, perquè aquella persona, davant de tot el poble, es reconeixia com a bruixa; per l'altre, perquè a través d'aquest acte públic es transmetien d'una forma molt efectiva els elements que componen l'estereotip de la bruixa i, per tant, de la confirmació de la seva existència.

Que la justícia condemni algú per un crim demostra que aquella persona és culpable i que, per descomptat, el crim del qual se l'acusa, existeix. Paradoxalment, doncs, semblaria que un sistema pensat per combatre la bruixa va ser un dels elements fonamentals per a la seva existència i expansió.

ARA BÉ, TOTHOM, CREU EN ELLES?

Sovint, davant d'episodis històrics marcats per la violència, resulta difícil analitzar la realitat en el seu conjunt. Simplificant, vist des d'ara, es podria parlar d'aquella gent que va viure fa tres-cents anys com d'una colla de fanàtics que, durant tres segles, es van dedicar a matar persones innocents.

La realitat del dia a dia és molt més complexa, caòtica i, a la vegada, simple del que de vegades sembla. La quotidianitat, avui dia o centenars d'anys enrere, la conformen molts i variats episodis. De vegades, la intensitat de la recerca, o la construcció del relat coherent que requereix la història, pot fer oblidar aquesta característica de la realitat, que escapa a les explicacions que uniformen i busquen contínuament una raó última a tot allò que succeeix.

Però està clar que en aquest univers ric en matisos, que arriba a través de les fonts, resulta difícil captar les veus dissidents. La immensa majoria són documents judicials escrits amb una voluntat molt clara; la de trobar culpables i seguir alimentant el cicle de violència. És la veu dels acusadors.

Hi havia, però, veus escèptiques en relació a la bruixeria?

No hi ha dubte que en climes com aquest, la discrepància té un mèrit especial; no només està en joc l'estatus sinó també, fins i tot, la vida.

Un primer element, però, permet repensar l'actitud, en termes generals, envers la bruixeria. Es tracta de les exhortacions i súpliques d'autors que, efectivament, creien en les bruixes, davant del que consideraven una manca d'acció i d'interès de la resta dels seus contemporanis (Briggs, 1996, 346).

Alonso de Salazar, inquisidor que jutjà el cas de les bruixes de Zugarramurdi de 1610, fou rotund en la seva anàlisi: “no hubo brujas ni embrujados hasta que ese [en relació a un frare que havia predicat al País Basc] les habló y se escribió de ello” (Levack, 1995, 212). Amb un esperit similar, l'inquisidor castellà Francisco Vaca qualificarà de burla els processos de bruixeria incoats per les autoritats civils catalanes (Castell, 2014a, 200).

Potser seria acurat matisar: en un sentit general, més que un escepticisme hipotètic cap a l'existència de les bruixes, el que comença a aparèixer amb força, a inicis del segle XVII, és prevenció cap els processos judicials contra aquestes.

Abans de continuar, sembla oportú escoltar la veu d'un acusat que apareix en una documentació del tot excepcional. Es tracta d'una carta de Johannes Junius, alcalde de Bamberg, ciutat de la regió de Baviera, enviada el 1628 des de la presó a la seva filla, quan estava pres per bruixot. El seu cas presenta una sèrie de particularitats: era home, de classe benestant i sabia escriure. En un moment donat, gràcies a un carceller, va aconseguir traslladar la seva versió dels fets escrivint una carta a la seva filla. De cop, una realitat silenciada en els documents habituals apareix: enfront de la veu hegemònica dels interrogadors, pròpia de tots els processos, apareix una altra veu, la de l'acusat.

De tot aquest episodi, que refereix Stephens (2002, 6), l'aparició més reveladora és probablement la del torturador. En un moment en què trasllada l'acusat a la seva cel·la, li implora que reconegui les acusacions per tal d'acabar amb el seu patiment, ja que el judici i la tortura no acabaran fins que no confessi quelcom; tots els processos tenen el mateix final, assegura.

No sembla, per tant, que aquell torturador, que devia haver actuat en nombrosos turments, cregués en allò que feia. Recorda, més aviat, a un mètode sistemàtic per construir culpabilitats, molt similar a alguns que s'han conegut no fa tant de temps, al segle XX.

LA (NO) MORT

L'APARICIÓ DE L'ESCÈPTIC

Potser una de les confusions més habituals al voltant de la bruixeria rau en considerar el final de les grans caceres com la desaparició de les bruixes.

En el cas català, l'acabament de les grans persecucions té una data molt clara, que marca un abans i un després: el moment de l'avocació de totes les causes de bruixeria per part de la Reial Audiència el 1622, la instància judicial superior d'aleshores. En poc temps, totes les causes obertes van ser arxivades.

Aquesta decisió judicial neix, per un cantó, de la feina del jesuïta Pere Gil, que el 1619 escriu un primer memorial contra la cacera de bruixes; i, per l'altre, de l'enquesta encarregada per Felip IV entre els bisbes catalans sobre la qüestió (Alcoberro, 2008, 13-14). Les circumstàncies en què es va produir aquesta avocació resulten interessants: just en el moment en què es viu la cacera més intensa del Principat, entre els anys 1618 i 1622, s'hi va posar fre. Però aquesta aparent contradicció no deixa de tenir un cert sentit.

Tots aquests fets es produeixen en el marc d'una tendència discreta d'inici, però que avança amb pas ferm: el triomf de l'escepticisme en relació a l'existència de les bruixes. Una disposició pròxima al sorgiment de nous corrents de pensament. L'escolàstica és derrotada per aquestes noves formes de pensar el món, caracteritzades per posar en dubte, per qüestionar i, fins i tot, per rebutjar dogmes i autoritat: per exemple, els principis bàsics sobre els que es fonamentava la pròpia noció del món. I entre els pensadors més destacats, emergeix René Descartes. Fins aleshores, tot allò que no tenia una explicació en termes naturalistes era atribuït a una intervenció sobrenatural. De fet, ja a la segona meitat del segle XVI, molts metges començaven a donar respostes sobre dolències que abans no tenien explicació. El diable i, per extensió, la bruixa, tenien menys espai per existir.

Al XVI, savis com Johann Weyer o Michel de Montaigne havien mostrat moltes reticències en relació a l'existència de les bruixes (Levack, 1995, 299). Si ja s'havien manifestat escèptics abans, perquè no s'imposen aleshores?

Possiblement perquè no s'havien produït encara una sèrie de canvis en les percepcions de la gent. Canvis, d'altra banda, sovint inconscients i difícils de detectar

en una escala de temps reduïda. Ells, a més, van ser rebutats per d'altres pensadors que sí que hi creien, com Jean Bodin i Thomas Erastus.

Al segle XVII, per contra, no es van refutar les tesis dels escèptics perquè ja no suposaven una amenaça per a l'ordre moral i religiós. Aquesta nova actitud s'explica en el context de final d'un període llarg de crisi, canvi i transformació que havia patit Europa, i que desemboca en una societat transformada a tots els nivells. El temor a una sèrie de perills, alguns molt reals i altres invisibles, possiblement havien condicionat determinades actituds i creences de la gent.

Des d'aquesta òptica més general, cal recordar l'esmentada victòria del cristianisme sobre el paganisme, que en un primer moment va contribuir al clima de tensió. Ara, un cop la gran majoria d'aquelles creences havien estat eradicades, la seva posició vigilant i repressiva va disminuir (Levack, 1995, 163).

Caro Baroja (1990, 35) va assenyalar que el final de les caceres coincideix amb el moment en què Europa trenca definitivament amb la creença en la màgia. Es tracta, doncs, d'un moment important per una societat, amb implicacions de tot ordre. S'ha de tenir en compte, també, que l'escepticisme contemporani és un petit instant en el conjunt de tota la història de la humanitat. I és, precisament, mentre les bruixes existeixen, quan acaba prenent forma i acceptació.

Tanmateix, és possible, segons Keith Thomas (Stephens, 2002, 365), que s'hagi subestimat la quantitat de gent agnòstica o heterodoxa abans de l'era industrial. Possiblement aquest fet està lligat a la seva *invisibilitat* a les fonts. Però, si al XVII sorgeix aquest canvi de pensament, és perquè s'ha recorregut un camí previ. La bruixeria podria ser, en part, una resposta contra aquest escepticisme creixent, una necessitat de *voler creure*, com deia Lucien Febvre, tal i com recorda Stephens (2002, 365). Des d'aquesta perspectiva, les bruixes serien la prova d'aquells que lluitaven contra l'escepticisme, tot defensant la necessitat de tenir fe i, en darrera instància, de creure en Déu. Paradoxalment, les bruixes, en certa mesura, van ajudar a mantenir la fe en la religió. Eren la prova definitiva contra l'escèptic.

LA POR AL DESEQUILIBRI

Afegit a aquests factors, un altre canvi també va resultar fonamental: la demanda de processos judicials amb més garanties⁴⁵. El sorgiment d'aquesta actitud té varies explicacions.

Possiblement, l'abast de les caceres anava en augment, en gran mesura descontrolat. De tal manera que, un nou temor, fins aleshores ignorat pels governants, comença a provocar més por que les pròpies bruixes: l'amenaça a la supervivència de la comunitat a causa d'unes caceres sense fre. Cal recordar que, en el fons, la gran por de les elits seguia sent la idea de descontrol i desestabilització socials. Tot plegat, a més, emmarcat en un procés d'enfortiment dels aparells d'estat propis de la modernitat. Sigui com sigui, resulta difícil saber, també avui dia, fins a quin punt és aquest temor al caos, més que l'escepticisme en l'existència de les bruixes, el que empeny les autoritats a actuar, en un primer moment.

Des d'un punt de vista psicològic, si les caceres responien a necessitats internes per superar moments de tensió i crisi, té sentit que, al desaparèixer aquestes, siguin les mateixes societats qui acabin amb elles. Per un cantó, a causa de l'enorme desgast anímic i psicològic que comportava l'estat de tensió permanent. Per l'altre, perquè la necessitat de *neteja i purificació* de la comunitat ja havia estat satisfeta. Tot plegat parla, en definitiva, de la importància de l'aspecte psicològic i de les dinàmiques socials dins del fenomen de la bruixeria.

Molts d'aquells pobles i viles havien vist com, al llarg de processos de grans caceres les persones acusades escapaven, cada cop més, de l'estereotip de bruixa. En altres paraules: tothom podia ser acusat. Aquest fet explica, en part, el canvi d'actitud. És possible, també, que la gent s'adonés que persones innocents eren executades. De fet, a mesura que els processos evolucionaven i només es basaven en les delacions de les primeres acusades, les noves persones processades sovint eren incriminades per l'assistència a aplecs que ningú havia vist mai i no per desgràcies concretes ocorregudes a la comunitat.

⁴⁵ Fins el punt de ser considerat per Levack (1995, 321) la clau per entendre el principi del final de la creença en la bruixeria: sense això no hi hauria hagut pensadors escèptics als quals s'hagués escoltat.

Possiblement aquest conjunt de factors permet entendre millor les creixents demandes de garanties judicials en els processos, especialment pel que fa referència a l'ús del turment.

Si els darrers segles baixmedievals i moderns van ser segles de crisi, tensió i transformació d'una societat que temia especialment el canvi, les bruixes van ser una materialització d'aquestes incerteses. Així doncs, les bruixes van deixar d'existir quan ja no se les va necessitar.

REALMENT VAN MORIR?

Com ja s'ha dit abans, confondre el final de les caceres amb la mort de les bruixes seria un error. Ens ho demostra, per exemple, un dels casos catalans documentats per Xam-mar (2016), ocorregut el 1629, que sobrepassa la famosa data de l'avocació de causes per part de la Reial Audiència. Les creences, siguin quines siguin, no desapareixen de la nit al dia. Ara bé, a partir de l'avocació, ja no es podia produir una gran cacera com havia ocorregut abans: ja no hi havia un sistema legal i judicial que emparés aquell projecte.

Sembla raonable afirmar, per tant, que la creença en les bruixes i el seu poder malèfic va perviure en el temps, tot i que cada cop quedés més circumscrita a determinades àrees, en especial les rurals, on l'estructura en comunitats petites, amb les seves dinàmiques particulars, més inalterades pel pas del temps, va permetre a la bruixa continuar existint.

La bruixeria, doncs, provoca un fenomen curiós: són les elits qui encenen la guspira de la bruixeria, a partir de les seves grans discussions al voltant de la participació del dimoni al món, i són elles les qui voldran aturar-la. Aleshores, però, les classes populars ja hauran integrat aquestes creences i donaran amplitud i pervivència al fenomen.

A partir del segle XVII es dibuixa, per tant, una lluita més sorda, soterrada, contra les persones acusades de bruixeria. En aquesta línia, alguns folkloristes catalans recullen episodis de linxaments als segles XVIII i XIX (Gomis, 1987, 139).

En darrera instància, amagat pel pes de l'esdevenir històric, queda el silenci, la por i la vergonya d'aquelles persones i famílies assenyalades com a bruixes, convivint per generacions amb aquella fama, que no les abandonarà fins ben entrat el segle XX.

PERVIVÈNCIES I TRANSFORMACIONS

Però si és cert que la bruixa ha perviscut en el temps, també cal assenyalar que s'ha transformat. I, aquella criatura, nascuda a inicis del segle XV, construïda en relació a la societat que la va veure néixer, ha anat evolucionant i, per tant, transformant-se, per tal de donar resposta a les necessitats de les societats que l'han acompanyat al llarg de la seva existència. Fins els nostres dies, de fet.

Així, a Catalunya, ens arriben les seves llegendes, és a dir, la constatació de la pervivència de determinades creences, de la mà dels folkloristes de finals del XIX i inicis del XX, com Cels Gomis, Joan Amades o Ramón Violant⁴⁶. De la lectura de l'obra de Gomis sorgeixen determinats aspectes que s'han esmentat en aquest treball. Per exemple, la creença que la dona més pobre del poble acostuma a ser bruixa (1987, 117); o el perill que suposa no fer caritat quan algú la demana (1987, 53).

Ja amb el romanticisme, la figura de la bruixa pateix una progressiva idealització. Però, després de la Segona Guerra Mundial, es produeix un canvi substancial: la bruixa serà acceptada. Aquesta acceptació provindrà de dos àmbits totalment diferents: per una banda, les naixents sectes satàniques que pretenen practicar els rituals i recrear el món de la bruixa. Curiosament, doncs, caldrà esperar tres-cents anys perquè l'univers que envolta aquelles criatures, nascut de les ments de molts pensadors al llarg dels segles, finalment es vegi representat a la realitat, amb major o menor fortuna. Per altra banda, el moviment feminista reivindica la bruixa com a símbol de la repressió cap a les dones, però també de la seva resistència⁴⁷. En especial, a partir de l'obra de Margaret Murray (1978).

⁴⁶ L'obra de Violant esmentada a la bibliografia (1981) conté una conferència molt interessant impartida pel propi autor: *De bruixeria pallaresa*. Malauradament, aquesta publicació està esgotada des de fa anys. Actualment, però, s'està preparant una reedició pel catàleg de l'exposició "Se'n parlave i n'hi havie. La cacera de bruixes al Pirineu i les Terres de Ponent" coordinada per Pau Castell.

⁴⁷ En les dates en què aquest treball ha estat escrit hi ha una pintada a una de les parets de la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona on s'hi pot llegir: "nosaltres som les netes de les bruixes que no vau poder cremar".

L'actualitat ens ofereix una altra manifestació que potser passa desapercibuda per banal: la presència i l'èxit de persones que es defineixen com bruixes o bruixots a les televisions, endevinant el futur a través de trucades telefòniques.

Més enllà de les possibles consideracions respecte dels diferents escenaris descrits, l'element interessant és que la bruixa ha perviscut perquè viu en el nostre imaginari, adoptant les nombroses formes que diferents col·lectius han necessitat.

Es podria dir, finalment, des d'un punt de vista acadèmic, que totes aquestes visions de la bruixa són distorsions que l'allunyen de la seva naturalesa. Però potser no és així. Perquè la bruixa, en essència, només *és* en funció d'aquell qui la mira; de la societat que la fa existir.

Allà on, en darrera instància, hem projectat, al llarg dels segles, les nostres pors i els nostres anhels.

CONCLUSIONS

LES VEUS SILENCIADES

Aquest treball començava posant el focus sobre el cas d'Anneliese, una noia posseïda de la segona meitat del segle XX. Ara, un cop apaivagada la intensitat de la recerca i la redacció d'aquestes pàgines, sembla oportú acabar amb algunes de les veus silenciades en aquells processos de fa més de tres-cents anys.

Maria Tomassa, en el moment abans de ser executada, es va desdir d'una sèrie d'acusacions de bruixeria que havia fet contra altres dones: “que no y ha res de veritat, e que u daie per mala voluntat” (Castell, 2014a, 213). En concret, havia incriminat unes dones que, precisament, havien declarat en contra seva i que constituïen una part important de l'acusació. L'exculpació feta abans de morir, davant tot el poble, tenia valor probatori en favor d'aquelles persones.

Joana Call, a la vista dels fets consumats, demanava “que fos cremada abans que son frara ne negú n'agués vergonya” (Castell, 2014a, 250). El procés només va durar sis dies. Va fer hereu universal dels béns el seu germà i només deixava una petita quantitat perquè li fossin dites unes misses.

Jaumeta Riu, després de patir la pèrdua de les seves pròpies filles, va ser acusada d'haver-les assassinat. Tanmateix, va respondre “que no li calia nodrir les filles si après les se avia de matar ella mateixa, lo que és fals” (Castell, 2014a, 248).

Finalment, un home, Pere de l'Hereu, va ser acusat de bruixot per un veí. Quan els seus amics li van demanar que es defensés de les imputacions, Pere va dir que “a foll parlar no y ha millor sinó callar” (Castell, 2014a, 244). Temps després, ja processat, sota repetides tortures va delatar altres persones. Un dia, a la vista del proper acarament amb dues dones a les que havia delatat, Pere afirmava que “més amaria que·l pengasen que no que las li portasen davant” (Castell, 2014a, 209). L'acarament comportava que aquell que inculpava hagués de repetir les seves afirmacions a les persones acusades, cara a cara.

L'evocació d'aquests episodis colpeix; connecta d'una forma molt directa amb el dolor de persones concretes. A un nivell personal, és a partir d'aquests documents on he sentit, encara que des d'una aproximació modesta, el gust per la recerca i

l' enamorament cap a l'objecte d'estudi, cap aquelles veus del passat, tal i com apuntava Margaret Zemon Davis (2006, 172).

L'escepticisme dels nostres dies, però, no ens ha de fer caure en el que Briggs defineix com "l'alteritat del passat" (1996, 249). És a dir, prendre l'episodi històric de les bruixes i la seva cacera com el resultat d'una bogeria, causada per la incultura i la fe cega d'aquelles persones. En definitiva, pel seu *endarreriment*. Seria una errada significativa, perquè la bruixeria és, en part, el fracàs per comprendre i acceptar l'altre; per tant, ensopegaríem altre cop amb la mateixa pedra.

D'alguna manera, siguem humans del segle XXI o del segle XVI, hi ha quelcom que ens connecta i, així, tota època ens explica quelcom de nosaltres mateixos. Certament, la bruixeria és un episodi històric paradigmàtic per entendre l'alteritat i moltes de les seves desgraciades conseqüències, que s'han anat repetint al llarg del temps.

Les caceres de bruixes, siguin al segle XVI o en una purga estalinista de no fa tants anys, tenen un component de ceguesa; de ceguesa col·lectiva. Amb una particularitat: és reversible. Quan aquests episodis històrics remetent, quan les aigües tornen a córrer relativament tranquil·les, la societat pot prendre consciència del mal que ha causat, de la destrucció generada al seu voltant, sense fins i tot ser-ne conscient. És aleshores quan els fets ens posen davant d'un mirall on hi veiem despallades les nostres misèries i pors. La nostra fragilitat com a humans; com a comunitat, en definitiva.

És des d'aquesta perspectiva que caldria estalviar-nos judicis ràpids contra les persones que van habitar aquell passat.

LES CONNEXIONS

La història de la bruixa és, en definitiva, la història de l'assenyalament del feble però també, en gran mesura, del diferent.

No reconèixer l'altre, acceptar-lo i acollir-lo, connecta de forma dolorosa amb els nostres dies, així com amb els grans horrors del segle XX.

A la introducció s'ha parlat de com l'interès de Ginzburg per la bruixeria havia nascut dels contes escoltats de petit. Un bon dia, però, una altra possibilitat el va sorprendre gràcies a l'observació d'un amic: mai s'havia plantejat que podia ser la seva condició de jueu la que l'hagués lligat d'una forma tan profunda amb la bruixa i la seva sort?

Per a l'historiador italià les seves recerques s'havien obert, de cop, a un sentit molt més profund. Es produïa, per tant, una *connexió* en el temps, entre homes i dones que mai s'havien conegut però que compartien certes dissorts, així com també la seva humanitat.

A un nivell més íntim, evitant qualsevol comparació amb el cas de Ginzburg, em sembla oportú comentar que al llarg d'aquesta recerca vaig viure una descoberta personal significativa. Un dia, entrevistant un psicòleg que m'explicava determinats mecanismes psicològics relacionats amb les caceres, vaig recordar un episodi fonamental de la meua infància. O que, en tot cas, a mi m'havia marcat de petit: a l'edat de sis o set anys tenia un somni recurrent —o potser seria més adequat dir malson—. Revivia constantment una escena quotidiana, agradable, amb tota la meua família. A partir d'un moment determinat, però, la meua mare, una dona meravellosa en realitat, es transformava en una bruixa i em perseguia. Tot el malson es convertia en una fugida desesperada d'aquell ésser implacable i terrorífic. Fins i tot avui dia no em resulta difícil reviuir les sensacions d'aquella experiència.

No es tracta ara d'encetar una anàlisi psicològica d'aquells records. Però els malsons em connectaven amb una por, profunda, atàvica, possiblement filla de la que va sentir aquella gent. De fet, no és el dimoni que rep el nom de Malson, aquest esperit maligne de la nit, un antecedent immediat de la bruixa?

En darrera instància, volia assenyalar, sense pudor, tot aquest substrat personal de l'historiador com una riquesa, a la que no hauríem de donar l'esquena.

ELS LÍMITS

L'estudi de la bruixeria posa de relleu moltes problemàtiques i discussions que giren al voltant de l'ofici d'historiador: com podem treballar quelcom tan inabastable com són les mentalitats? Quins són els límits d'aquest ofici?

En primer lloc, l'univers mitològic i simbòlic de la bruixa, per la seva pròpia naturalesa canviant, ambigua i polivalent, sembla rebel·lar-se contra tot estudi sistemàtic. A més, allò que ens arriba a través de les fonts, està *pensat* i escrit en llatí o en formes antigues de llengües vernacles. Per tant, una sèrie d'intangibles es perden irremeiablement en la traducció a les nostres llengües, a la nostra mentalitat. Sense oblidar que parlem d'una cosmovisió on allò imaginari, allò màgic, és real.

En quina posició queda l'historiador davant d'aquesta situació? Resta alguna possibilitat per fer història? Si la voluntat de l'investigador és aspirar a una explicació totalitzadora de la realitat, si creu, a més, que els fets es revelen per si mateixos, evidentment no hi ha solució possible.

Tanmateix, una altra història és possible: si la traducció és sovint necessària en aquest ofici, es pot establir un paral·lelisme i definir que, en realitat, el treball que fa l'historiador en relació a la seva matèria d'estudi és una traducció. De fet, aquesta sembla una comparació operativa en diversos sentits: en primer lloc, perquè una traducció implica una pèrdua irremeiable del sentit original; en segon lloc, perquè requereix una interpretació de l'objecte d'estudi per part de la persona que la fa; i, en tercer lloc, perquè un nou sentit –en part conscient i en part inconscient– sorgeix en el resultat final. Una dialèctica conscient entre aquests tres elements defineix la naturalesa de l'ofici de l'historiador i l'eina amb la qual dialoga és allò que E. P. Thompson (1980, 66, 67) va anomenar la *lògica històrica*, que permet establir un marc crític per a la validació d'hipòtesis.

ELS SILENCIS DE LA HISTÒRIA

El dramaturg britànic Martin Crimp explicava que, per a ell, una obra de teatre havia de ser com un iceberg: que se'n pogués veure la punta però que, de la resta, només s'intuís la immensitat que es perd en la foscor.

Em sembla que aquí es pot plantejar una analogia prou vàlida amb l'ofici de l'historiador; sobre allò que sabem i allò que podem arribar a saber. Aquesta part submergida de l'iceberg, en termes històrics, són els silencis del passat. Tradicionalment, aquests silencis han produït molt de respecte, sinó por, a l'historiador.

La bruixa i el seu univers són un gran exemple d'iceberg en història. La poca documentació que ens ha arribat fins avui dia i la seva fragmentació en multitud de petits arxius l'han convertit en un iceberg de profunditats desconegudes, on les veus de moltes persones, a més, han restat callades. Però les potencialitats d'aquests silencis són molt estimulants; per als historiadors, però també per a la societat en general, a partir del nostre compromís amb els altres.

Zemon Davis (2006, 170) va proposar una sortida: afrontar els silencis, els *buits* que les fonts no poden respondre. Bàsicament, el que volia dir és que aventurar possibles camins també és una manera de fer història: a partir de les fonts que rodegen el silenci, construir un relat, a partir d'allò probable i versemblant. És a dir, imaginar també forma part del fet de fer història.

En general, els historiadors volen submergir-se o treure a la superfície quanta més part de l'iceberg millor. Personalment, cada cop més em pregunto si no són precisament aquests silencis, aquestes parts submergides, el veritable motor dels historiadors. Si les bruixes no tinguessin tantes zones de foscor, inventades o reals, molt probablement no despertarien l'interès que desperten. Potser ja està bé que, per més recerques que es facin, sempre quedin parts de l'iceberg arrelades en l'obscuritat: són aquestes les que ens motiven a seguir buscant, per sentir l'emoció del qui entra en territori desconegut i per comprendre'ns, així, una mica millor.

En darrera instància, quan Marc Bloch (2006, 147) definia allò que la història estudia de la realitat parlava de les consciències humanes i les seves connexions.

La bruixa forma part indissociable d'aquestes consciències i aporta llum des de perspectives diferents, a voltes sorprenents i engrescadores per a l'historiador. És des d'aquesta perspectiva que una història sobre les bruixes no només és possible, sinó necessària.

BIBLIOGRAFIA

- Alcoberro, A. 2004. *Pirates, bandolers i bruixes*. Editorial Barcanova, Barcelona.
- Alcoberro, A. 2008. Cacera de bruixes, justícia local^[1] i Inquisició a Catalunya, 1487-1643: alguns criteris metodològics. [En línia] *Pedralbes* 28, p. 485-504.
<https://www.raco.cat/index.php/Pedralbes/article/view/234566/316855> [Consulta: 8 de juliol de 2018].
- Alcoberro, A.; Roma, J. (coords.) 2007. *Per bruixa i metzinera. La cacera de bruixes a Catalunya*. Museu d'Història de Catalunya, Barcelona.
- Amades, J. 2001. *La mort, costums i creences*. Editorial El Mèdol, Tarragona.
- Bloch, M. 2006. *Introducción a la historia*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Briggs, R. 1996. *Witches and Neighbours: the Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Viking, Nova York.
- Caro Baroja, J. 1990. *Las brujas y su mundo*. Alianza Editorial, Madrid.
- Castell i Granados, P. 2011. Sortilegas, divinatrices et fetilleres^[1] Les origines de la sorcellerie en Catalogne. [En línia] *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, n. 22, p. 216-241.
https://www.academia.edu/1271936/Pau_Castell_Granados_Sortilegas_divinatrices_et_fetilleres_Les_origines_de_la_sorcellerie_en_Catalogne_Cahier_de_Recherches_M%C3%A9di%C3%A9vales_et_Humanistes_22_2011_pp._217-241 [Consulta: 8 de juliol de 2018].
- Castell i Granados, P. 2013. E cert te molt gran fama de bruixa^[1] e se fa metgessa e fa medecines.^[1] La demonización de las prácticas mágico-medicinales femeninas (siglos XIV-XVI). [En línia] *Stud. hist., H.^a mediev.*, n.31, p. 233-244.
https://www.academia.edu/6538317/_E_cert_te_molt_gran_fama_de_bruixa._E_se_fa_metgessa_e_fa_medecines_La_demonizaci%C3%B3n_de_las_pr%C3%A1cticas_m%C3%A1gico-medicinales_femeninas_siglos_XIV-XVI_ [Consulta: 8 de juliol de 2018].
- Castell i Granados, P. 2014a. *Orígens i evolució de la cacera de bruixes a Catalunya (segles XV-XVI)*. Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Castell i Granados, P. 2014b. "Wine vat witches suffocate children". The mythical complex of the Iberian witch. [En línia] *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, n.26, p.170-195.
https://www.academia.edu/6538253/_Wine_vat_witches_suffocate_children_.The_mythical_complex_of_the_Iberian_witch [Consulta: 8 de juliol de 2018].
- Ginzburg, C. 2010. *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires.

- Gomis i Mestre, C. 1987. *La Bruixa catalana: aplec de casos de bruixeria, creences i supersticions recollits a Catalunya a l'entorn dels anys 1864 a 1915*. Editorial Altafulla, Barcelona.
- Gual, V. 2000. *L'exercici de la justícia eclesiàstica: Poblet. Segles XV-XVII*. Rafael Dalmau, Barcelona.
- Gual, V. 2003. *Justícia i terra: la documentació de l'Arxiu de Poblet: (Armari II)*. Cossetània Edicions, Valls.
- Koestler, A. et al. 1949. *The God that Failed*. Harper & Row, Nova York.
- Levack, B. P. 1995. *La caza de brujas en la Europa moderna*. Alianza Editorial, Madrid.
- Muraro, L. 1998. Ir libremente entre sueño y realidad. [En línia] *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, n. 19, p. 365-372.
〈www.raco.cat/index.php/ActaHistorica/article/viewFile/193989/288156〉 [Consulta: 8 de juliol de 2018].
- Murray, M. 1978. *El culto de la brujería en la Europa Occidental*. Editorial Labor, Barcelona.
- Pastor i Castillo, R. 2004. *Aquí les penjaven*. Consell General d'Andorra, Andorra.
- Pastoreau, M. 2006: *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Katz Editores, Buenos Aires.
- Stephens, W. 2002. *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. The University of Chicago, Chicago.
- Thompson, E. P. 1981. *Miseria de la teoría*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Vinyoles, T. 2011. “De medicina, de magia y de amor: saberes y prácticas femeninas en la documentación catalana bajomedieval”. [En línia] *Clio y Crimen*, 8 (2011), p.225-246.
〈<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3944433>〉 [Consulta: 8 de juliol de 2018].

Vinyoles, T.; Castell, P. 2013-2014. Llevadores, guaridores i fetillers. Exemples de sabers i pràctiques femenines a la Catalunya Medieval. [En línia] *Études Roussillonnaises, Revue d'Histoire et d'archéologie Méditerranéennes*, n. 26, p.23-32.

⟨https://www.academia.edu/34709351/_Llevadores_guaridores_i_fetillers._Exemples_de_sabers_i_pr%C3%A0ctiques_femenines_a_la_Catalunya_medieval_%C3%89tudes_Roussillonnaises_Revue_d_Histoire_et_d_arch%C3%A9ologie_M%C3%A9diterran%C3%A9ennes_26_2013-2014_p.23-32⟩ [Consulta: 8 de juliol de 2018].

Violant i Simorra, R. 1981. *Etnologia pallaresa. Homenatge a Ramon Violant i Simorra*. Escudella-2, La Pobla de Segur.

Xam-Mar, C. 2016. Dos episodios de brujería en la Seu d'Urgell. Primer tercio del siglo XVII. [En línia] *Manuscripts: Revista d'història moderna*, n. 34, p. 63-86.

⟨<http://revistes.uab.cat/manuscripts/article/view/v34-xam-mar>⟩ [Consulta: 8 de juliol de 2018].

Zemon Davis, N. 2006: *Pasión por la historia. Entrevista con Denis Crouzet*. Publicacions de la Universitat de València i Editorial Universidad de Granada.

ANNEX 1

CRONOLOGIA ⁴⁸	
SEGLE IX	<ul style="list-style-type: none"> • Canon Episcopi: capitular franc, es convertirà en un dels elements centrals de la literatura demonològica baixmedieval. La idea més destacable és que considera les cavalcades nocturnes al costat de Diana i d'altres esperits nocturns com il·lusions inspirades pel diable i que, per tant, no són reals. • Difusió, a l'Europa occidental, de traduccions al llatí de llegendes sobre la possibilitat de fer pactes amb el dimoni. L'acord suposava l'obtenció de poders o salut a canvi de l'ànima.
SEGLE XII	<ul style="list-style-type: none"> • 1176. Els furs de Teruel, promulgats per Alfons el Cast, condemnen a foc tota dona que sigui herbolària o fetillera. S'inscriuen en un context general de lleis i furs promulgats al segle XII contra pràctiques malèfiques, lligades quasi sempre a la dona. • El nexe entre màgia i pacte demoníac s'estreny als segles XII i XIII quan es tradueixen molts llibres de màgia islàmica i grega. Es produeix un augment de pràctiques màgiques, fet que espanta els escolàstics que volen combatre-la. Era una màgia culta, de tipus nigromàntic, per invocar i lligar dimonis. Es va arribar a practicar a corts reials i fins i tot papals. • Fusió, en textos posteriors al segle XII, de les figures del Malson, estries, làmies i les <i>bones dones</i> en un sol ésser nocturn, perfilant l'estereotip de bruixa (veure annex 2).
SEGLE XIII	<ul style="list-style-type: none"> • 1201. El malefici de <i>gatirrons</i>⁴⁹ és castigat amb pèrdua de cos i béns, en els drets i serveis mutus entre els habitants de les valls d'Andorra i el vescomte de Castellbò. • 1212. <i>Otia Imperialia</i>, obra de Gervasi de Tilbury, on algunes dones afirmen anar de nit amb les làmies recorrent grans distàncies. Si s'esmentava el nom de Crist, queien al terra immediatament, tal i com succeirà amb les bruixes més endavant. • 1215. IV Concili del Laterà, en el marc de la creixent persecució d'aquestes pràctiques per part de l'Església, es preveuen penes a persones que practiquin màgia popular.

⁴⁸ La major part de la informació és extreta dels treballs de Pau Castell que es poden consultar a la bibliografia.

⁴⁹ Inflamació de ganglis al coll, molt habitual a l'època.

<p>SEGLE XIII</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 1231. <i>De universo creaturarum</i>, de Guillaume d'Alvèrnia. Es fa referència a diferents esperits nocturns que són creença popular i que contenen elements de l'estereotip de bruixa, com la noció d'exèrcit nocturn. L'autor afirma que hi ha "coses nocturnes que enganyen les dones velles..." (Castell, 2014a, 120). Allò encara són, per tant, il·lusions que es creuen les dones grans. • 1233. Butlla <i>Vox in Rama</i>, promulgada per Gregori IX. Es condemna una suposada heretgia demonolàtrica dels <i>Stedinger</i>. En realitat eren pagesos enfrontats a les autoritats diocesanes. L'interessant són les descripcions de les reunions que fan, on s'adora el diable, es fa un jurament amb un petó a l'anus i s'acaba amb una orgia sexual. És un primer antecedent d'heretgia a la qual se li atribueix la component demonolàtrica. • 1270-1330. Al voltant d'aquesta data, aparició de grans tractats escolàstics sobre el tema del poder del dimoni i la seva acció al món. Moment clau pel canvi de mentalitat cap a una preocupació per aquests temes. • Finals del segle XIII, la paraula <i>bruxa</i> apareix en el <i>Vocabulista in arabico</i>, de Ramon Martí. Un diccionari llatí-àrab que recull, també, algunes paraules en llengua vulgar. Interessant com <i>bruxa</i> és associat a mots en àrab que designen esperits malignes de diversos tipus, però que guarden certes analogies amb el rerefons mitològic propi de l'estereotip de bruixa.
<p>SEGLE XIV</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Al segle XIV s'estableix el lligam entre fetilleria i heretgia. A la llarga, augmenta la malfiança cap a certs oficis màgics. • Fins aleshores, els càstigs per pràctiques màgiques eren la retractació i penitència de la persona acusada. Qui s'ocupava d'aquests casos era la justícia episcopal, però a partir d'ara intervé la Inquisició pontifícia, que associa la màgia popular a la nigromància. La seva aparició serà decisiva per a la construcció de l'estereotip de bruixeria a Catalunya. Al llarg del XIV, també, les noves tipologies de crims establertes per la Inquisició es resolen en els tribunals laics. • Al llarg del XIV, en un context de grans desgràcies com la pesta negra, la por al complot es va estenent al conjunt de la població i es produeixen accions violentes contra suposats grups confabulats: jueus i leprosos. • 1303. Primera aparició de Gueraula de Codines als documents. jutjada per la justícia episcopal per pràctiques d'endevinació i sortilegis a les parròquies veïnes. Accepta que ha realitzat pràctiques en un sentit mèdic. La condemna es limitarà a retractació i penitència. • 1307. Gueraula es presenta voluntàriament al bisbe i reconeix que ja no practica conjurs, però que segueix reconeixent malalties per l'orina. El bisbe consulta un metge i un frare sobre els sabers d'aquesta dona. És a dir, se li deixa seguir practicant aquest ofici un cop

SEGLE XIV

la medicina oficial ho ha aprovat.

- **1320.** En relació a la por al complot: croada anti-jueva de *pastorelli* provinents de França contra jueus que suposadament haurien pactat amb els musulmans de Granada per atacar la cristiandat. Hi ha massacres.
- **1321** A Girona s'estén el rumor d'una confabulació entre jueus i leprosos per emmetzinar la població de lepra, instigats pel diable.
- **1321-24.** *Practica inquisitionis heretice pravitatis* de Bernard Gui. Escrit de l'inquisidor de Tolosa que, després de parlar d'heretgies diverses, dedica un capítol a fetilleria i endevinació i ho relaciona amb la pràctica del *maleficium* i la invocació a dimonis. És a dir, engloba tota la màgia sota el concepte de *maleficium*.
- **1324.** Procés contra Alice Keyteler a Irlanda. Un dels primers casos on es vincula pràctica màgica, heretgia i diabolisme. També hi apareix l'element de grup organitzat i pràctiques sexuals amb el diable. Veiem com, en temps tardomedievals, els elements de l'estereotip de bruixa ja estan dibuixats, encara que no rebin encara aquest nom.
- **1326-27.** *Super Illius specula*, butlla papal de Joan XXII que relaciona determinats comportaments màgics amb l'heretgia. És a partir d'aquest moment que els inquisidors de la fe entren en joc com a perseguidors.
- **1328.** Gueraula de Codines és denunciada i compareix davant el bisbe per haver practicat endevinacions i sortilegis sota l'aparença de medecina. Ara, la pena no és penitència, sinó presó, commutada en llibertat sota fiança.
- **1330.** Gueraula de Codines. Un oficial del bisbe de Barcelona afirma que hi ha dues dones acusades de practicar durant temps "nombrosos i greus sortilegis, entre els quals alguns amb un manifest caire d'heretgia" (Castell, 2013, 238). L'oficial posa el cas en mans dels inquisidors. A partir d'aquí es perd el rastre de Gueraula.
- **1337.** Canvi a les Ordinacions de les valls d'Àneu: si hi ha indicis clars de *maleficium*, l'acusat pot ser torturat.
- **1348-1353.** El *Decameró*, de Bocaccio, on es narra la història de dos estafadors que fan creure a un metge que formen part de comitives nocturnes, on hi ha grans àpats, orgies sexuals i la presència d'una criatura negra i cornuda. S'hi endevina l'univers de l'aplec.
- A la **segona meitat del XIV** es detecta l'aparició de la justícia secular contra aquests crims. No observen la mateixa cura que la Inquisició cap als procediments legals.
- **Nicolau Eimeric** (1356-1391). Inquisidor general. Al llarg del seu mandat es persegueixen casos que clarament associen la màgia popular amb la nigromància i la invocació diabòlica. A tall d'exemple, el cas d'un jueu acusat de fer viatjar dues persones de Lleida a

<p>SEGLE XIV</p>	<p>Avinyó en només dos dies i havent proporcionat un pal a cada un d'ells.</p> <ul style="list-style-type: none"> • 1358. Exemple de conflicte jurisdiccional creixent: cartes entre el comte d'Empúries i el bisbe de Girona relatives a la voluntat del primer de fer prevaler la seva jurisdicció per processar el crim d'una dona relacionat amb sortilegis i heretgia. És una prova de com, poc a poc, els tribunals laics s'apropien d'aquests crims (cal entendre que per als senyors, arrelats a territoris relativament reduïts, poder fer justícia per als seus súbdits era important). • 1378-1417. En el context de crisi provocat pel Cisma d'Occident, pensadors franciscans i dominicans afegixen sortilegs, nigromants i endevins en el grup dels subversius demonolàtrics. • 1399. Vicenç Ferrer (1350-1419), predicador a terres d'obediència avinyonesa, ataca les pràctiques de fetilleria i l'hàbit de la població a recórrer a tals remeis. Algunes ciutats legislen contra aquestes pràctiques després de la visita dels predicadors. Apareix també la por a l'arribada d'un Anticrist. • 1399 L'abat de Ripoll acusa a un prohoms d'Olor d'entrar a una casa tancada, per mitjans malèfics, per fer mal als seus habitants. • A finals del XIV, a Catalunya, es publica <i>Torcimany</i>, de Lluís d'Aversó. En ell apareix el mot <i>bruxa</i> i se li atribueixen dos significats: per a referir-se a l'esperit maligne que representa i per a referir-se a certes persones que durien a terme les mateixes accions que aquests esperits.
<p>SEGLE XV</p>	<ul style="list-style-type: none"> • A les primeres dècades del XV, els predicadors començaran a acusar dones de ser realment aquelles figures malèfiques nocturnes que fins aleshores havien estat il·lusions diabòliques. A Itàlia se les anomenarà <i>stregas</i>. • 1409. Butlla del papa Alexandre V on s'autoritza a procedir contra sectes formades per "cristians i jueus sortilegs, endevins, invocadors de dimonis, conjuradors, supersticiosos, auguris" (Castell, 2014a, 76). Pren força, doncs, la idea de secta lligada a la màgia. • 1419. Sança de Camins, llevadora que viu a Barcelona, és interrogada per la cort episcopal si "serie jamás anada ab algunas dones qui són apellades bruxes" (Vinyoles; Castell, 2013-14, 25). En el procés explica un ritual on deixava menjar a les cases, de nit, perquè "los del Trip"⁵⁰ es distreguin i no matin infants petits. • 1424. Aquestes ordinacions de les valls d'Àneu són la primera legislació a Europa on es fa referència a la persecució del crim de

⁵⁰ Veure annex 2 per a més informació al respecte.

<p>SEGLE XV</p>	<p>bruixeria. Apareix ja el boc de Biterna, l'adoració al dimoni, el renec de Déu i s'esmenta unes dones que “van de nit amb les bruixes” (Castell, 2013, 240) i que ataquen especialment els infants.</p> <ul style="list-style-type: none"> • 1427. Margarida Devesa, d'Amer, és acusada “d'invocar dimonis, haver-los adorat i haver-lis ofert sacrificis de carn de nounats o infants morts” (Castell, 2011, 219) i segons testimonis, d'entrar de nit a les llars tancades, per robar nounats. Apareixen elements del crim, però no se l'acusa de bruixa pròpiament. Tot plegat en el context d'uns forts terratrèmols que havien afectat la regió recentment. • 1440. Veïns de Barcelona acusen Agnès Modoy, que “anave bruxant” (Castell, 2014a, 136). Encara no és bruixa però ja no va amb les bruixes, sinó que l'acció malèfica apareix com un verb –<i>bruxar</i>– que ella practica. • A meitats del segle XV, apareixen els primers saludadors o endevinaires, homes, de caràcter itinerant, capaços de detectar les bruixes amagades en les comunitats. • 1453. Sancha de Canals és acusada de la mort d'un infant a Lleida. Durant l'interrogatori se li pregunta si “n'i hage dona ninguna que sie bruixa” (Castell, 2014a, 136) per la regió. Les dones, doncs, ja s'han convertit en bruixes. • 1459. <i>Spill o Llibre de les dones</i> de Jaume Roig, on ja apareix tot l'imaginari de les bruixes. I, a més, les dones ja esdevenen bruixes “se fan ungüent e bruixes tornen” (Castell, 2014a, 137). • 1473. Maria Guida, àlies Tomassa, de les Valls d'Andorra, és condemnada a ser cremada per bruixa i metzinera. La seva sentència ja recull tots els elements de l'estereotip de bruixa. • La bruixa ha nascut.
------------------------	---

ANNEX 2

FIGURES MITOLÒGIQUES ANTECEDENTS DE LA BRUIXA

- **Diana i el seu exèrcit nocturn.** Provenent de la tradició clàssica, és una figura que perviu fins a l'edat mitjana, lligada a la fertilitat i l'abundància. Va acompanyada d'un exèrcit d'esperits en cavalcades nocturnes. Té altres derivacions, en funció dels territoris, com Holda, Abundia o Madona Oriente. De vegades presenten un caràcter ambivalent, la qual cosa les pot dur a fer el mal o el bé, en funció de si han estat satisfetes, o no, a les cases que han visitat.
- **El Trip Reial.** Una comitiva espiritual en la línia dels exèrcits nocturns. Molt probablement seria una variant malèfica de la figura dels tres reis mags. Una figura, per tant, que també se situa en el context d'oposats benèfic/malèfic. Se'ls deixa menjar a la nit perquè es distreguin i no facin mal als habitants de les cases.
- **Làmies i estries infanticides:** provinents de la mitologia greco-llatina. Són dones-ocell, transformades a través d'ungüents, capaces d'entrar a cases tancades per raptar, devorar o xuclar sang de nounats. Presents per tota Europa. Els pobles germànics legislen contra elles en època medieval.
- **El Malson:** figura que rep noms molt diversos en les diferents mitologies europees, i és present en totes. A Catalunya, apareix a l'àrea pirenaica amb el nom de Pesanta. Totes aquestes figures semblen derivar d'una d'arrel indoeuropea “*mahr, que designaria una mort lenta per sufocació i que presentaria sovint connotacions sexuals properes a la figura de *l'incubus/sucubus*” (Castell, 2014, 124). Com a curiositat, notar que d'aquí deriven les paraules per dir malson: *cauchemare* i *nightmare*, en francès i anglès respectivament.
- **Bruxa:** paraula d'origen pirenaic, sorgeix a partir del segle XII. Abans de ser el mot que designi les persones de la secta adoradores del diable, fa referència a una sèrie d'esperits nocturns malèfics que conté els atributs del Malson, estries i altres. Seria una fusió. Al segle XV acaba esdevenint la bruixa pròpiament dita.
- **Societat de les fades:** bones dones a Catalunya. En principi, figures benèvols portadores d'abundància, posteriorment també fusionades a l'estereotip. Figures femenines de l'univers simbòlic precristià connectades amb la fertilitat, que tenen relació amb els sabers femenins medievals perseguits. A Catalunya es conserva toponímia que hi fa referència.

ANNEX 3

L'ESTEREOTIP DE LA BRUIXA I ELS SEUS PODERS

L'estereotip

- En gran part extret de figures de mitologies precedents, esmentades a l'annex 1, a excepció de l'associació amb el diable.
- **Vol nocturn** amb recitació d'una fórmula màgica i aplicació d'ungüents:
 - Al seu cos, típic regió mediterrània.
 - A un objecte, com un pal d'escombra.
 - A partir del XVI, a Catalunya, desapareixen els ungüents i el transport es fa sobre animals.
- **Pacte i homenatge al diable** a l'aplec.
 - Amb el petó a l'anus o *osculum infame*, que procedeix de la tradició anti-herètica medieval.
 - A partir de les primeres dècades del XVI desapareix el petó i s'estableix el rebuig al símbol de la creu com a ritual d'iniciació.
 - L'aplec remet al caràcter col·lectiu del seu crim, així com a la idea de complot contra la cristiandat.
- **Abjuració de la fe cristiana.**
- **Accions malèfiques** contra persones (amb predilecció contra els infants), animals i collites.

Poders

- **Malefici i mal donat:** a través de la mirada, paraula, contacte físic o algun medi ocult que només coneix la bruixa.
- **Emmetzinament:** a part del *maleficium*, l'altra gran pràctica de la bruixa. Per contacte, o aplicant la metzina a aliments que després ofereix a persones i animals a mode de regals, típics de l'època. De fet la fabricació de metzines (sovint gràcies al greix d'infants) és un element central en el moment dels aplecs.
- **El poder de la mirada,** present en l'antiguitat també i associat a les dones. Amb ella poden matar, fer emmalaltir, fascinar homes, etc.
- **Màgia sobre la climatologia:** per causar mal als conreus o matar animals. En alguns indrets catalans a les pedregades se'ls diu bruixonades, i a la pedra o calamarsa, bruixó.
- **Lligar a persones o animals:** esterilitat, impotència o manca de desig sexual. Poder també associat des de l'antiguitat a l'univers femení i que ocupa molts tractadistes de l'època.
- **Ofec als dorments:** de nit entra a les cases per atacar les persones, en especial els infants, per asfixia, cruiximent d'ossos o medis ocults.